

TẬP SAN

NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC

PHẬT GIÁO THỪA THIÊN - HUẾ

Số 18 ■ PL. 2550 / 2006 ■ Phổ biến nội bộ



tập san **ngiên cứu Phật học**
số 18 ■ Vu Lan 2550 – 2006

03 – Lê Mạnh Thát ► *Triết Học Thế Thân – Ngôn Ngữ về Những Gì Hiện Hữu*, dịch Việt: **Đạo Sinh. 21 – Hồng Dương** ► *Phân biệt, Ngôn Ngữ, và Tu Chứng. 70 – Thích Thái Hòa* ► *Giới Thiệu Phẩm Bồ tát Phổ Hiền Khuyến Phát...* **100 – Thích Phước An** ► *Toàn Nhật Thiên Sư.... Thơ* ► **Phổ Đồng, Tuệ Nguyên. 140 – Edward Conze** ► *Vô Vi và Tiến Trình Giải Thoát*, dịch Việt: **Hạnh Viên. 159 – Tuệ Sỹ** ► *Buddhist Foundation of Economics.*

• Bìa: Ảnh minh họa trong *Thiền Uyển Tập Anh*, bản dịch Pháp *Un Livre des Moines Bouddhistes dans le Vietnam d'Autrefois* của GS Philippe Langlet và Dominique De Miscault.

TRIẾT HỌC THỂ THÂN

Ngôn Ngữ Về Những Gì Hiện Hữu

Lê Mạnh Thát

(tiếp theo số trước)

Bhartṛhari tiếp cận vấn đề từ hai cách khác nhau. Trước tiên, ông tự hỏi một từ biểu trưng cho cái gì. Và câu trả lời tức khắc là nó biểu trưng một vật. Như vậy, từ ‘ngựa’ đang biểu trưng một con vật nào đó bên ngoài có tên là ‘ngựa’. Hoặc từ ‘tai’ biểu trưng cái gì đó có tên là ‘tai’ ở trên đầu của con ngựa, v.v. Cách trả lời này cho đến bây giờ rõ ràng đã tỏ ra rất hiệu quả. Tuy nhiên, khi có người nói “đây là tai-ngựa” thì câu trả lời gây đổ hoàn toàn, bởi vì từ ‘tai-ngựa’ không liên quan gì đến từ ‘ngựa’ hay ‘tai’, nếu ta chủ trương rằng các từ ‘ngựa’ và ‘tai’ phải biểu trưng các vật mà chúng được cho là biểu trưng. Tương tự, từ ‘lừa-trắng’ trong tiếng Phạn không có nghĩa biểu trưng một màu có tên là ‘trắng’ và một vật có tên là ‘lừa’. Từ “tai-ngựa” là tên một loài cây, và “lừa-trắng” là tên một giống lừa hoang. Vì thế, mỗi từ không nhất thiết phải biểu trưng một sự vật.¹ Dĩ nhiên, chẳng có gì mới trong kết luận đó, ngoại trừ đó là phát biểu công khai đầu tiên về vấn đề này kể từ thời của *Nyāyasūtra*, một phát biểu mà An Huệ đã lập lại như đã thấy. Vì thế, cách tiếp cận thứ nhất của Bhartṛhari ít ra đã không mang lại cho ông bất kỳ kết quả lõi cuốn nào.

Tuy nhiên, cách tiếp cận thứ hai lại cho ông kết quả mỹ mãn nhất, ít nhất qua sự phát triển trong tư duy của ông về vấn đề tính thể của ngôn ngữ. Ông khởi đầu phương cách này bằng các

¹ Bhartṛhari, *Vākyapadīya* II, ed. Raghunātha Stharmā, Varanasi: Saravastī Bhavan Granthamālā, 1968, ad 13-40, 34-92.

câu hỏi như thế này “Phát biểu ‘mầm mộng nhú lên’ muốn nói cái gì?” Ông lập luận như sau. Nếu từ ‘mầm mộng’ biểu trưng cái gì đó thật sự hiện hữu ở bên ngoài thì có ích gì để nói là ‘nó nhú lên’, bởi vì nói rằng cái gì đó nhú lên có nghĩa là cái đó chưa hoàn toàn là nó, tức nó chưa hoàn toàn hiện hữu. Thật vậy, nếu từ ‘mầm mộng’ thật sự biểu trưng cái gì đó thật sự đang hiện hữu thì thật mâu thuẫn khi nói rằng nó nhú lên. Hơn nữa, chỉ có hai khả năng để chọn trong trường hợp của mầm mộng: hoặc là nó hiện hữu, hoặc không hiện hữu. Trong cả hai trường hợp, đều phi lý để nói là ‘mầm mộng nhú lên’. Bởi vì nếu nó hiện hữu, tại sao lại nói là nó nhú lên, vốn chỉ cho cái gì đó hiện hữu từ chỗ không hiện hữu; và nếu nó không hiện hữu, tại sao nói nó nhú lên? Tương tự như thế, phát biểu “không có mầm mộng” muốn nói lên cái gì? Nếu từ “mầm mộng” biểu trưng cái gì đó thật sự hiện hữu ở ngoài đó thì làm sao ta có thể nói “không có mầm mộng”? Bởi vì trong trường hợp này, chỉ cần nói từ ‘mầm mộng’ là người ta đã mặc nhiên thừa nhận có hiện hữu cái gì đó ở ngoài được gọi tên là “mầm mộng”. Thật vậy, chỉ nghĩ rằng mỗi từ phải biểu trưng một sự vật thì ta sẽ gặp ngay mọi thứ khó khăn mà câu hỏi “phát biểu ‘mầm mộng nhú lên’ muốn nói gì?” mới chỉ là khó khăn đầu tiên. Bởi vì nếu bất cứ ai cố gắng thiết lập một hệ thống luận lý dựa vào cách nghĩ đó, ta có thể chứng minh hệ thống đó sẽ bị bẻ gãy một cách dễ dàng. Thật vậy, toàn bộ *Trung Luận* của Long Thọ là để dành cho việc bẻ gãy này, và lý luận trên của Bhartṛhari có thể truy nguồn từ chính luận thư này.²

Trong chương đầu của tác phẩm này, Long Thọ khảo sát vấn đề liên hệ giữa nhân và quả. Ông chỉ ra rằng từ ‘nhân’ thường được định nghĩa là ‘mang *cái gì đó* vào sự hiện hữu’. Thế nhưng, nếu chủ trương rằng mỗi từ phải biểu trưng một vật đang thật sự hiện

² Bhartṛhari, *Vākyapadīya* II, ed. K. A. Subramania Iyer, Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1963, ad 39-51: 150-158.

hữu ngoài đó, thì ngay cả định nghĩa này cũng phi lý. Bởi vì từ ngữ *cái gì đó* trong định nghĩa đó cũng nhất định phải biểu trưng cái gì đó mà nó đang hiện hữu, vậy thì “mang nó vào sự hiện hữu” để làm gì? Hơn nữa, nếu không hiện hữu cái gì đó như thế thì lại càng phi lý hơn khi nói là mang nó vào sự hiện hữu. Bởi vì, rốt cùng có cái gì ở đó để mang vào sự hiện hữu? Vì thế, bằng lý luận đó, Long Thọ tiếp tục phá hủy một cách có hệ thống toàn bộ cấu trúc học thuyết tiêu chuẩn về nhân quả của Tỳ Bà Sa và những thứ tương tự của họ.³ Như khi Long Thọ nói “một đối tượng hiện hữu hoặc một đối tượng không hiện hữu đều không thể có nhân về mặt luận lý, bởi vì nếu đối tượng đó đang hiện hữu thì có nhân để làm gì? Và nếu nó không hiện hữu thì nó là nhân của cái gì?”, thì ta có thể nhận ra ngay âm hưởng của nó trong phát biểu của Bhartṛhari cho rằng “sinh được định nghĩa là trạng thái của một hiện hữu đang sở đắc cái có thể sở đắc sự sở đắc của chính nó; vậy thì nếu cái hiện hữu đó hiện hữu, tại sao nó lại được sinh ra? Nếu nó không hiện hữu, thì làm sao nó có thể được sinh ra?”⁴

Và chính ở đây mà đóng góp của Bhartṛhari đã trở nên rất giá trị đối với hiểu biết của chúng ta về vị trí lịch sử của tư tưởng Thế Thân. Nó cho chúng ta thấy được lý do tại sao các thuật ngữ Long Thọ đã sử dụng để trình bày triết học của ông lại dẫn Thế Thân đến việc đề ra giải pháp theo cách của ông. Thật vậy, ta có thể nói một cách chắc chắn rằng tư tưởng của Thế Thân là sự kiện toàn triết học của Long Thọ, một sự kiện toàn được tóm lược thật hàm súc trong quan điểm của Bhartṛhari về yếu tính

³ Nāgārjuna, *Madhyamakakārikā* I. 3-16. cf. Lê Mạnh Thát, “Đưa Vào Việc Nghiên Cứu Luận Lý Học Trung Quán Của Nāgārjuna”, *Tư Tưởng* I (1967): 53-83.

⁴ Nāgārjuna, *Madhyamakakārikā* I. 8: *naivāsato naiva sataḥ pratyayo'rthasya yujyate/ asataḥ pratyayah kasya sataśca pratyayena kim//*. Cf. *Madhyamakakārikā* IV. 4: *rūpe satyeva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate/ rūpe 'satyeva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate//*. Bhartṛhari, *Vākyapadīya* III. 43.

của ngôn ngữ. Tóm lại, khi đọc Bhartṛhari, ta nhận ra tại sao Long Thọ đã khảo sát vấn đề nhân quả và các chủ đề tương tự theo cách của ông, và tại sao Thế Thân cảm thấy cần phải lập luận rằng sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ và sự chuyển biến đó phải đặt nền tảng trên mô tả về ngã và pháp. Nói cách khác, khi Bhartṛhari hồi thúc rằng ta phải xem từ ngữ chỉ là những mô tả để tránh mọi khó khăn do khái niệm từ ngữ phải biểu trưng sự vật gây ra đối với những phát biểu như “mầm mộng nhú lên”, thì ông thật sự đã tóm tắt toàn bộ kết quả tuyệt vời mà những tìm tòi triết học đã sinh khởi kể từ thời của Long Thọ cho đến Thế Thân.

Vậy thì chẳng có gì ngạc nhiên khi Ásvabhāva đã thoải mái trích dẫn Bhartṛhari trong số giải của mình về *Tam Thập tụng*, và tại sao Nghĩa Tịnh lại ghi rằng ông (Bhartṛhari) đã bảy lần nỗ lực trở thành một vị tỳ kheo mà đều thất bại. Thật vậy, ta còn có thể xem ông là đồ đệ ưu tú nhất mà Thế Thân từng có. Và tư tưởng của ông không thể bị đánh giá một cách nông cạn để rồi xem đó là “bà la môn” hay “chống Phật giáo” như một số tác giả đã làm.⁵ Dĩ nhiên, ta không thể bàn đến vấn đề này ở đây, vì nó

⁵ Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, La Haye: Mouton & C0, 1964; Nakamura, *Vedanta tetsu gaku no hatten*, Tokyo: Iwanami shoten, 1957; Subramania Iyer, *Bhartṛhari: A Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries*, Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1969; Nakamura, *Kotoba no keijijōgaku*, Tokyo: Iwanami shoten, 1957, pp 55-140.

Độc giả nên đọc tác phẩm cuối trong số này, đặc biệt các trang vừa cho, để thấy được các tác giả này đã hiểu Bhartṛhari nông cạn như thế nào, đó là chưa nói đến các học thuyết và sắc thái phong phú của Phật giáo. Thật ra, người ta không thể xem nhẹ trần thuật của Nghĩa Tịnh về quan hệ của ông với Bhartṛhari cho dù hình như đã có ngộ nhận về ngày mất của người sau. Chúng tôi nói ‘hình như’, bởi vì các nhầm lẫn về in ấn và sao chép không nên bị loại trừ, một điều mà các tư liệu Trung Hoa, cả Phật giáo cũng như không phải Phật giáo, đều không thiếu chứng cứ chứng minh. Biardeau đã có thể nhận ra mối quan hệ gần gũi giữa Thế Thân và Bhartṛhari về vai trò đặc biệt

không thuộc phạm vi chương này và Bhartṛhari là một tư tưởng gia có tầm cỡ xứng đáng cho chúng ta bàn đến một cách chu đáo hơn là những gì có thể làm trong khuôn khổ những trang giấy này. Tuy nhiên, chừng này cũng đủ để nói rằng với ý kiến trên của chúng ta, một điều chắc chắn không thể nào phủ nhận được là những nghiên cứu theo hướng này trong tương lai sẽ cũng cố được cho phát biểu của chúng ta hôm nay.

Vì thế, thuyết mô tả được trình bày trong *Tam Thập tụng* không những cho thấy trả lời của Thế Thân đối với mỗi quan tâm triết học tiên khởi của ông mà còn cả giải pháp của riêng ông đối với vấn đề lâu đời mà Long Thọ đã không thể đưa ra câu trả lời cho dù đã có những phê phán sáng giá về nó. Vì thế, ta có thể nói rằng nó biểu trưng cho đỉnh cao của quá trình nghiên cứu triết học lâu dài và thường rất công phu của Thế Thân. Có lẽ chính do sự nổi kết lịch sử này giữa ông và các nhà tư tưởng quá khứ mà ông cảm thấy không cần thiết phải nói rõ từ ngữ ‘mô tả’ có nghĩa là gì trong tác phẩm của ông. Và sự khảo sát của chúng ta về các tư liệu gốc ở trên có thể xác chứng là từ ngữ đó đã được thời đại ông định nghĩa rõ ràng. Thật vậy, nếu chúng ta áp dụng định nghĩa của *Nyāyasūtra* vào một số trường hợp mà Thế Thân đã sử dụng nó trong các tác phẩm của ông, ta sẽ thấy rằng định nghĩa này phù hợp một cách chính xác như chúng ta mong muốn. Một trong những lần hiếm hoi mà *Câu Xá Luận* đã sử dụng đến từ ‘mô tả’, chúng ta đọc được như thế này:

của khái niệm *vikalpa* trong các luận thư của họ. Tuy nhiên, do ảnh hưởng thống lĩnh của môn tâm lý hiện tượng học, điển hình ở Pháp như Merleau Ponty, Sartre, v.v., mà bà đã không thể nắm bắt đúng đắn ý nghĩa của nó và vì thế đã thất bại không nhìn thấy sự nổi kết của nó với khái niệm *upacāra* mà Bhartṛhari đã dành một chỗ đáng kể để bàn đến trong kanda thứ ba của luận thư *Vākyapadīya* của ông, một khái niệm chỉ nhận được những nhận xét rất hời hợt trong tác phẩm của bà. Triết học Bhartṛhari cần có những khảo cứu mới. Về một trình bày những *problematics* của nó, hãy xem Lê Mạnh Thát, *Bhartṛhari và Cao Đỉnh của Triết Học Ngôn Ngữ Phật Giáo*, Bản đánh máy, 1970, Saigon.

Nếu tự ngã không hiện hữu thì ý nghĩa của tạo nghiệp là gì? – Đó là vì để tôi có thể hạnh phúc và để tôi không phải đau khổ. Đối tượng của cái gọi là ‘tôi’ mà ông nói đến là gì? – Đối tượng của nó là các uẩn. Làm sao biết? – Bởi vì sự chấp trước của ‘tôi’ đối với chúng, có nghĩa là vì nó có chung chỗ với những ý tưởng như trắng, v.v. Thí dụ, người ta nói “Tôi trắng”, “Tôi đen”, “Tôi béo”, “Tôi ốm”, “Tôi già”, “Tôi trẻ”, v.v. Ý tưởng về “Tôi” nên được xem như có cùng chỗ với những ý tưởng như trắng, v.v. Và các loại ý tưởng này không nên được xem như thuộc về tự ngã. Vì thế đương nhiên là ngã cũng chấp trước các uẩn. Ngay cả khi thân thể này được phục vụ bởi [từ] ‘ngã’, để có được những mô tả về ngã như “đó là những gì tôi là”, “đó chính là những gì mà một vị quan là”, ngay cả trong việc phục vụ như thế, thì [từ] ‘ngã’ cũng chỉ là một mô tả mà không có ý tưởng về một cái ngã [đích thực]. Nay nếu [từ ‘ngã’] có thân làm đối tượng, vậy tại sao không phải thân của một người khác được dùng cho khả năng đó? – Bởi vì không có quan hệ nào cả, tức vì ý tưởng về ‘Tôi’ sinh khởi bất cứ nơi nào nó có một quan hệ với một thân nào đó hay một tâm nào đó, mà không phải một nơi nào khác. . .

Nhưng nếu tự ngã không hiện hữu, thì ý tưởng về ‘Tôi’ thuộc về ai? – Câu hỏi này đã được chúng tôi trả lời trong khi bàn về niệm, trong đó đã chỉ rõ rằng người chủ của niệm chính là nhân của niệm.

Nhưng nhân là cái gì? Nó có khác biệt không? Nhân là loại thức cấu nhiễm bị tác động toàn bộ bởi các ý tưởng về ‘Tôi’ trước đó và lấy dòng thức của chính nó làm đối tượng.

Thế nhưng, nếu tự ngã không hiện hữu, thì cái cảm nhận hạnh phúc hay đau khổ là ai? – Hạnh phúc hay đau khổ sinh khởi từ một nền tảng nào đó, giống hệt như người ta nói, cây có hoa, rừng có trái.⁶

⁶ *Abhidharmakośa* IX p 476: ātmany asati kim arthaḥ karmārambhaḥ/ aham sukho syām aham duḥkho na syām ity evam arthaḥ/ ko’sāv ahaṃ nāna yad viṣayo’yam ahaṃkāraḥ/ skandhaviṣayaḥ/ katham jñāyate/ teṣu snehāt/ gaurāḍibuddhibhiḥ sāmānādhikaraṇyāt tu/ gauro’ham ahaṃ śyāmaḥ sthūlo’ham ahaṃ kṛṣaḥ jīṛṇo’ham aham yuveti gaurāḍibuddhibhiḥ sāmānādhikaraṇo’yam ahaṃkakāro dṛśyate/ na cātmana ete prakārā dṛśyante/

Không cần nói rõ mô tả là gì, thì đoạn văn trên cũng cho chúng ta những trình bày chi tiết nhất, có lẽ là trình bày chi tiết duy nhất về những gì Thế Thân có trong đầu khi sử dụng từ này trong tác phẩm của ông. Vì vậy, thật đáng cho chúng ta xem xét định nghĩa của *Nyāyasūtra* có thể được áp dụng ở đây không. Trong đoạn trên, Thế Thân lập luận rằng từ ‘ngã’ là chỉ cho các uẩn, cái tạo thành một con người và, theo Tỳ Bà Sa, có thể được phân tích thành năm nhóm, đó là nhóm vật lý, nhóm cảm thọ, nhóm khái niệm hóa, nhóm ý chí và nhóm tri nhận. Như vậy, rõ ràng từ ‘ngã’ đang được áp dụng cho những gì không phải là nó và nơi không thuộc về nó. Bởi vì, theo Tỳ Bà Sa, mỗi một trong các nhóm này đều có cơ cấu vận hành riêng của nó và không cần đến bất cứ can thiệp nào nữa ngoài cơ cấu đó. Vì vậy, giống như có người nói “cái bọc thét lên” và điều anh ta muốn nói là những người trên bọc thét lên, thì khi có người nói “tôi thấy”, anh ta cũng muốn nói là một cơ cấu phức tạp của khối lượng thân thể nào đó nhìn thấy chứ không phải cái gì khác hơn. Như vậy, từ ‘tôi’ trong câu nói “tôi thấy” đóng vai trò của từ ‘cái bọc’ trong câu nói “cái bọc thét lên”. Vì lẽ đó, tất nhiên từ đó phải là một mô tả, như đã được *Nyāyasūtra* định nghĩa. Tóm lại, từ ‘ngã’ mô tả tính chất một sự vật nào đó, chứ nó không biểu trưng một sự vật đang thật sự hiện hữu có tên là ‘ngã’. Không có một sự vật như ‘ngã’ mà nó cảm nhận vui hay buồn, giống hệt như trường

tasmād api skandheṣv ayam iti gamyate/ ātmana upakārake’pi śārīra ātmopacāro yathā ya evāyaṃ sa evāhaṃ sa evāyaṃ me bhr̥tya iti bhavaty upakārake’pi ātmopacāro na tv ahaṃkāraḥ/ sati śārīrālambanatve paraśārīrālambano’pi kasmān na bhavati/ asambandhāt/ yenaniva hi sahāsyā sambandhaḥ kāyen ittena vā tatraivāyaṃ ahaṃkāra utpadyate nānyatra/ anādau saṃsāra evaṃ abhyāsāt/ kaś ca sambandhaḥ/ kāryakāraṇabhāvaḥ/ yady ātmā nāsti kasyāyaṃ ahaṃkāraḥ/ idaṃ punas tad evāyātaṃ kim arthaiśā ṣaṣṭhīti/ yāvady evāsyā hetus tasyaivāyaṃ iti/ kaś cānyo hetuḥ/ pūrvāhaṃkāraparibhāvitāṃ svasamtativiṣayaṃ sāvadyaṃ cittam/ asaty ātmani ka eṣa sukhito duḥkhito vā/ yasminn āśraye sukham utpannaṃ duḥkhaṃ vā/ yathā puṣpito vṛkṣaḥ phalitaṃ vanam iti//. Cf. *Abhidharmakośa* IX p 472-3.

hợp không có một sự vật như khu rừng có hoa. Chính cây cối và cây bụi có hoa chứ không phải khu rừng. Nhưng trong ngôn ngữ hàng ngày người ta hoàn toàn có thể hiểu được khi nói “khu rừng có hoa” và điều này lại khiến cho từ ‘rừng’ trở thành một mô tả. Nó được dùng để mô tả một số các sự vật mà những sự vật này, vì tính chất ngắn gọn trong giao tiếp, không cần phải liệt kê tất cả. Vậy thì điều hiển nhiên là Thế Thân hẳn phải biết rõ *Nyāyasūtra* và định nghĩa của nó về mô tả, và điều này đã tự biểu lộ rõ ràng ngay từ đầu trong *Câu Xá Luận*.

Ở điểm này, khi đã được trang bị một hiểu biết chính xác về những gì từ ‘mô tả’ ám chỉ, nay ta có thể trở lại vấn đề tại sao sự mô tả về ngã và pháp lại đặt nền tảng trên sự chuyển biến của thức, một sự chuyển biến được định nghĩa là cấu trúc ngôn ngữ và đã dẫn đến luận đề nổi tiếng *bất kỳ cái gì được cấu trúc qua ngôn ngữ đều không thực hữu*. Ta đã thấy rằng mô tả được định nghĩa là “cái không phải nó và nơi không có nó”. Ngoài ra, từ những phê phán của Long Thọ và Bhartṛhari, ta còn biết rằng mọi từ ngữ đều chỉ là những mô tả, nếu chúng có ám chỉ cái gì đó. Từ những quan niệm này điều tất yếu là những gì được cấu trúc bằng ngôn ngữ qua các mô tả đó không nhất thiết phải hiện hữu. Bởi vì làm sao nó có thể hiện hữu khi nó được tạo thành bởi những mô tả mà theo định nghĩa đều “ở vào tình trạng không phải chính nó” hoặc “là cái được áp dụng cho những gì không phải chúng và nơi chúng không thuộc về”? Vì lẽ đó, nó chỉ là “cái khiến ta biết”, như Thế Thân đã phát biểu. Thật vậy, giống như từ ‘cái bọc’ được dùng cho cái gì đó khác hơn chính nó, mọi cấu trúc ngôn ngữ phải chỉ cho cái gì đó khác hơn chính nó theo cách tương tự. Và giống hệt như cái bọc trong câu nói “cái bọc thét lên” không hề hiện hữu, bởi vì trong đó từ ngữ này đang chỉ cho con người chứ không phải cái bọc, thì mọi cấu trúc ngôn ngữ cũng đều phi hữu như thế, bởi vì tự thân chúng chỉ bao gồm các mô tả.

Một khi cấu trúc ngôn ngữ không hiện hữu, tất nhiên những gì

được cấu trúc bằng ngôn ngữ cũng không cần phải hiện hữu. Nó không hiện hữu theo nghĩa nó không biểu trưng một sự vật mà nó được gọi tên hay được cấu trúc ngôn ngữ theo sự vật đó. Có nghĩa là sự không hiện hữu của nó dự tưởng một hiện hữu của cái gì đó khác với chính nó và là cái mà nó chỉ là một mô tả về. Thật vậy, trong *Trisvabhāvanirdeśa*, Thế Thân đã nhấn mạnh rằng “thức không tuyệt đối hiện hữu theo cách nó dựng thành chính nó qua ngôn ngữ và theo cách nó dựng thành đối tượng qua ngôn ngữ”.⁷ Những ai có khuynh hướng luôn luôn muốn khẳng định rằng đối với Thế Thân “thức là thực tại duy nhất” hãy nên nhớ lấy phát biểu vừa dẫn. Điều nó muốn nói rất đơn giản. Thức không hiện hữu, bởi vì làm sao nó có thể hiện hữu khi mọi thứ tạo thành nó đều “ở tình trạng không phải chính nó”, “được dùng cho cái không phải nó và nơi không thuộc về nó”?

Nói cách khác, thức không hiện hữu bởi vì nó là những gì không phải là nó và nó không phải là những gì nó là. Cùng lúc hãy lưu ý rằng từ ‘cái bực’ trong câu nói “cái bực thét lên” cũng có thể được định nghĩa như thế: nó là cái không phải là nó và không phải là cái nó là. Và một điều trở thành hiển nhiên ở đây là lý do tại sao thức trong tình trạng chuyển biến liên tục của nó lại được đồng nhất với tiến trình của cấu trúc ngôn ngữ, và tại sao sự mô tả về ngã và pháp lại căn cứ vào thức đó, nếu không phải là đồng nhất với nó. Tóm lại, khi quan niệm mô tả nói trên đòi hỏi từ ngữ phải chỉ cho các sự vật khác hơn chính chúng và khi thức hoàn toàn bị qui định bởi từ ngữ, thì không khó khăn để nhận ra rằng tại sao “thức không hiện hữu tuyệt đối theo cách nó dựng thành chính nó bằng ngôn ngữ và theo cách nó dựng thành đối tượng qua ngôn ngữ”. Nhưng nếu thức không hiện hữu vì nó là cái không phải là nó và không phải là cái nó là, thế thì cái gì hiện hữu?

⁷ *Trisvabhāvanirdeśa* ad 5, ed. de La Vallée Poussin, MCB II (1932-1933) 147-161.

Trả lời câu hỏi này, Thế Thân đề ra thuyết gọi là ba tánh của ông. Trong *Tam Thập Tụng*, ông mô tả như sau:

Bất cứ cái gì được cấu trúc bằng ngôn ngữ bởi bất cứ cấu trúc ngôn ngữ gì cũng đều có một tự tánh ngôn ngữ [mà tự tánh này] không thể được tìm thấy. Nhưng có tự tánh tương đối sinh khởi từ các yếu tố qui định [dùng làm nền tảng cho] cấu trúc ngôn ngữ và tự tánh này cũng thuộc loại tự tánh tuyệt đối bất cứ khi nào nó được tách rời thường xuyên với cấu trúc ngôn ngữ. Như vậy, tự tánh tuyệt đối không phải là khác cũng không phải không khác tự tánh tương đối. Cần phải xem như là vô thường, v.v., khi cái này đã không được tri nhận, cái kia không được tri nhận. [Tuy nhiên,] chính do tình trạng không có ba tự tánh của ba tự tánh mà tình trạng không có ba tự tánh của mọi sự vật được mật thuyết. Tự tánh thứ nhất là không có tự tánh bằng chính đặc tánh của nó. Tự tánh thứ hai là như thế vì nó không hiện hữu tự nó. Tự tánh thứ ba là không có tự tánh vì nó là trạng thái sơ khởi nhất của mọi sự vật và [là] cái như thế của chúng, và vì nó mãi mãi như thế. Chỉ nó là “cái khiến ta biết”.⁸

Những gì đoạn văn trên diễn tả thật hoàn toàn hiển nhiên. Mặc dù ta có thể phân biệt sự vật ít nhất thành ba loại, tức (1) những sự vật như ta cấu thành chúng qua ngôn ngữ, (2) những sự vật như chúng hiện hữu phụ thuộc vào những sự vật khác, kể cả cấu trúc ngôn ngữ, (3) và những sự vật như chúng là, tuy nhiên vẫn có một sự kiện là các sự vật chỉ hiện hữu như chúng là, bất kể có hay không có một thức hay một cấu trúc ngôn ngữ.

Vì vậy, trạng thái chúng là như thế chính là sự kiện duy nhất

⁸ *Trimśikā* ad 20-25: yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate/ parikalpita evāsau svabhāvo na sa vidyate// paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ/ niṣpannas tasya pūrvēna sadā rahitatā tu yā// ata eva sa naivānyo nānanya paratantrataḥ/ anityatādivad vācyo nādr̥ṣṭe'smin sa dṛśyate// trividhasya svabhāvasya trividhām niḥsvabhāvatām/ saṃdhāya sarvadharmānām deśitā niḥsvabhāvatā// prathamo lakṣaṇenaiva niḥsvabhāvo'paraḥ punaḥ/ na svayambhāva etasyety aparā niḥsvabhāvatā// dharmānām paramārthaś ca sa yatas tathatāpi saḥ/ sarvakālaṃ tathābhāvāt saiva vijñaptimātratā//

đáng để ta biết, và chỉ có nó mới có thể làm “cái khiến ta biết”. Nói cách khác, nguyên thủy chỉ có các sự vật, tức tình trạng nguyên sơ nhất của các sự vật. Rồi từ trạng thái đó các sự vật khác sinh khởi nhờ phụ thuộc vào chúng. Và cuối cùng, có các cấu trúc ngôn ngữ về chúng. Cấu trúc ngôn ngữ hiển nhiên là chỉ cho chúng, vì thế, đối với các sự vật, chắc chắn nó không hiện hữu bằng tự tánh của nó, bằng chính đặc tánh của riêng nó. Còn lại là các sự vật và trạng thái duyên nguyên nhất của chúng. Chúng đồng nhất, vì trạng thái duyên nguyên nhất này chỉ có thể hiện hành qua sự xuất hiện của nó trong các sự vật, và các sự vật chỉ có thể xuất hiện qua sự phụ thuộc vào trạng thái đó. Tóm lại, chúng giống như trạng thái vô thường của một sự vật. Chúng ta không thể nhận ra sự vô thường của một đóa hoa nếu không nhìn thấy đóa hoa, và cũng như thế, chúng ta không thể nhìn thấy đóa hoa mà không nhận ra vẻ tươi đẹp của nó phai tàn nhanh như thế. Vì thế, dù ta có thể nói về ba tự tánh nhưng cũng chỉ có một tự tánh, và tự tánh này tự nó thì “không có tự tánh bởi vì nó là trạng thái duyên nguyên nhất của mọi vật và là cái như thế của chúng và vì nó mãi mãi như thế”. Thật ra, điều Thế Thân muốn nói qua định nghĩa này là mọi vật hiện hữu như chúng là trong trạng thái duyên nguyên sơ nhất này của chúng, bất kể chúng có thể thay đổi thành cái gì và thay đổi như thế nào. Vì thế, để trả lời câu hỏi “Vậy cái gì thực sự hiện hữu?” ở trên, có lẽ Thế Thân đã nói rất rõ ràng, đó là sự vật.

Lời đáp này còn rõ ràng hơn trong *Trisvabhāvanirdeśa*, một luận thư nhằm trình bày một cái nhìn bao quát về thuyết ba tánh. Trong đó, Thế Thân cho chúng ta biết thuyết đó cần được hiểu như thế nào như sau:

Tự tánh tuyệt đối không khác với tự tánh ngôn ngữ, vì cái sau có tự tánh của nó là tánh chất nhị nguyên mà không hiện hữu trong khi cái trước có tự tánh của nó là sự không có tánh chất nhị nguyên đó. Ngược lại, tự tánh ngôn ngữ được biết là không khác với tự tánh tuyệt đối vì cái sau có tự tánh của nó là tánh chất nhị nguyên mà không hiện hữu.

Tự tánh tuyệt đối cũng nên được xem không khác tự tánh tương đối, vì

cái sau không hiện hữu theo cách nó xuất hiện trong khi cái trước có tự tánh của nó là sự không hiện hữu của cách xuất hiện đó. Ngược lại, tự tánh tương đối nên được biết là không khác tự tánh tuyệt đối, vì cái sau có tự tánh của nó là một tánh chất nhị nguyên không hiện hữu trong khi cái trước có tự tánh của nó là một cách xuất hiện không hiện hữu. . .

Như vậy ba tự tánh này nên có tánh chất bất nhị và bất khả tri, vì tánh thứ nhất không hiện hữu, tánh thứ hai không hiện hữu theo cách nó hiện hữu, và tánh thứ ba có tự tánh của nó là sự không hiện hữu của tánh thứ nhất. Nó giống hệt như hình ảnh ảo về sự xuất hiện của một con voi do năng lực của câu thần chú, nhưng thật ra không hiện hữu một con voi nào cả mà chỉ là một hình bóng. Ở đây, con voi là tự tánh ngôn ngữ, hình bóng trên đó con voi xuất hiện là tự tánh tương đối; và tự tánh tuyệt đối là sự không hiện hữu của con voi đang xuất hiện trên hình bóng đó. Từ thức căn bản, cấu trúc ngôn ngữ vốn không hiện hữu lại xuất hiện như một tự ngã đôi. Tự ngã đôi này không hiện hữu. Vì thế chỉ hiện hữu hình dáng trên đó tự ngã này xuất hiện. Ta có thể ví thức căn bản với câu thần chú, ‘cái như thế’ với phiền khổ [trên đó con voi xuất hiện], cấu trúc ngôn ngữ với hình thể trên đó [con voi xuất hiện], và tự ngã đối với con voi.⁹

⁹ *Trisvabhāvanirdeśa* ad 18-30: asaddvayasvabhāvatvāt tadabhāvasvabhāvataḥ/ svabhāvāt kalpitāḥ jñeyo niṣpanno’bhinnalakṣaṇaḥ// advayatvasvabhāvatvād dvayābhāvasvabhāvataḥ/ niṣpannāt kalpitāś caiva vijñāreyo’bhinnalakṣaṇaḥ// yathākhyānam asadbhāvāt tathāsattvasvabhāvataḥ/ svabhāvāt paratantrākhyān niṣpanno’bhinnalakṣaṇaḥ// asaddvayasvabhāvatvād yathākhyānāsvabhāvataḥ/ niṣpannāt paratanthro’pi vijñeyo’bhinnalakṣaṇaḥ// kramabhedāḥ svabhāvānām vyavahārādhikāraṭaḥ/ tatpraveśādhikārāc ca vyutpattiyartham vidhīyate// kalpito vyavaharātmako’paraḥ/ vyavahāra-samucchedāḥ svabhāvaś cānya iṣyate// dvayābhāvātmakāḥ pūrvam paratantraḥ praviśyate/ tataḥ praviśyate tatra kalpamātram asaddvayam// tat dvayābhāvabhāvo niṣpanno’tra praviśyate/ tathā hy asāv eva tadā asti nāstīti cocyate// trayo’py ete svabhāvā hi advayālabhyalakṣaṇāḥ/ abhāvād atathābhāvāt tadabhāvasvabhāvataḥ// mājākr̥taṁ mantravaśāt khyāti hastyātmanā yathā/ ākāramātraṁ tatrāstī hastī nāstī tu sarvathā// svabhāvāḥ kalpito hastī paratantras tadākṛtiḥ/ yas tatra hastyabhāvo’sau pariniṣpanna iṣyate// asatkalpas tathā khyāti mūlacittād dvayātmanā/ dvayam atyantato nāstī tatrāsty ākr̥timātrakam// mantravan

Trình bày này không để lại chút nghi ngờ nào về quan điểm của Thế Thân đối với vấn đề cái gì hiện hữu. Ông nhấn mạnh rằng tự tánh tuyệt đối không khác với tự tánh ngôn ngữ hay tự tánh tương đối của một sự vật. Như vậy, một vật hiện hữu không chỉ nhờ phụ thuộc trạng thái của những gì nó là mà còn phụ thuộc vào những sự vật khác. Hơn nữa, nó hoàn toàn có thể được cấu thành bằng ngôn ngữ, bởi vì “tự tánh tuyệt đối không khác với tự tánh ngôn ngữ”. Và đây là những gì thu hút chúng ta. Bởi vì nó chỉ rõ rằng đối với Thế Thân, mặc dù cái được cấu thành bằng ngôn ngữ không hiện hữu, nhưng nó chỉ không hiện hữu khi nào nó được quan niệm là biểu trưng cho một vật thật nhất định nào đó ở nơi nào đó thuộc ngoại cảnh. Thật ra nó vẫn hiện hữu khi nó được xem như là một sự mô tả nhằm mô tả cái gì đó bên ngoài, bởi vì những gì được cấu thành qua ngôn ngữ cũng phải chỉ cho cái gì đó khác hơn chính nó. Vì thế, để đồng nhất tự tánh tuyệt đối của một sự vật với tự tánh ngôn ngữ của nó, Thế Thân chứng minh rõ rằng ngôn ngữ không phải không có nghĩa của nó, bởi vì nếu không thì làm thế nào một sự đồng nhất như thế có thể thực hiện được? Dĩ nhiên, điều này chẳng có gì mới lạ phải ngạc nhiên. Cái mới lạ là suy luận rằng, đối với Thế Thân, ngôn ngữ đặt nền tảng trên sự kiện chứ không phải trên sự vật. Căn cứ trên sự kiện có nghĩa là mô tả trạng thái của một sự vật vào một thời điểm nhất định nào đó và một nơi chốn nhất định nào đó. Khi ngôn ngữ được quan niệm như thế, thì tự nhiên mọi từ ngữ phải được xem như những mô tả. Và cái gọi là cấu trúc ngôn ngữ chính là cấu trúc các mô tả.

Vì thế, Thế Thân đã xem sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ. Cấu trúc ngôn ngữ là một cấu trúc các mô tả. Vậy thì, nay chúng ta đã có thể bàn về lý do tại sao chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ và tại sao thức tự chuyển biến

mūlavijñānaṃ kāṣṭhavad tathatā matā/ hastyākāravat eṣṭavyo vikalpo hastivad dvayam//.

trước tiên, một lý do cho đến lúc này vẫn chưa được bàn đến kể từ khi chúng ta đụng đến khái niệm mô tả. *Nyāyasūtra* định nghĩa mô tả là “cái ở trạng thái không phải là chính nó”, và hơn nữa sự chuyển biến của thức còn được nghĩ là cấu trúc của các mô tả. Ngoài ra, người ta còn lập luận rằng bất cứ cái gì được cấu trúc qua ngôn ngữ bởi cấu trúc của các mô tả thì không khác với sự vật mà cấu trúc ngôn ngữ chỉ đến. Có nghĩa là kết quả của cấu trúc ngôn ngữ thật sự là sự vật ở nơi nào đó bên ngoài. Như vậy, nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ và kết quả của cấu trúc ngôn ngữ không khác với sự vật ngoại giới, thì điều tất nhiên là chuyển biến của thức ám chỉ cái gì đó khác hơn chính nó và được duy trì bởi chính sự vật đó, một sự vật không thể bị tách ly. Nhưng nếu thức ám chỉ cái gì đó khác hơn chính nó trong suốt tiến trình chuyển biến thì chính sự hiện diện của “cái gì đó khác hơn chính nó” này đã bắt đầu trước tiên trong tiến trình chuyển biến của nó, và sự chuyển biến này, đến lượt nó, lại là lý do tồn tại của thức. Tại sao? Bởi vì nó ám chỉ cái gì đó khác hơn chính nó thì nó phải dành chỗ cho cái đó theo cách nào đó để cho sự ám chỉ này có thể thực hiện được. Và điều đó nhất thiết đòi hỏi phải có sự thay đổi nào đó trong chính nó. Tóm lại, nó phải chuyển biến như thế nào đó. Đó là lý do tại sao trước tiên thức tự chuyển biến. Nó tự chuyển vì tự thân nó ám chỉ một cái gì đó khác hơn chính nó và điều này đòi hỏi nó phải tự chuyển để sự vật đó hiện khởi. Vì vậy, nếu tôi tri nhận một cuốn sách, thì tri nhận đó chỉ có thể có nếu thức của tôi đã tự chuyển biến từ bất kỳ trạng thái nào mà nó đã là sang trạng thái của một thức về cuốn sách. Tương tự, từ một thức về cuốn sách, nó lại tự chuyển biến thành một thức mới để tôi có thể đọc được nhan đề cuốn sách đó, chẳng hạn. Như vậy, thức ở trong tình trạng chuyển biến và thay đổi thường xuyên. Hãy nhớ rằng, mọi ý thức về cái gì đó đồng thời cũng là ý thức về chính nó.

Nhưng nếu thức luôn luôn ở trạng thái thay đổi và chuyển biến thường xuyên thì nó luôn luôn thuộc cái gì đó khác hơn chính nó, bởi vì chính sự hiện diện của “cái gì đó khác hơn chính nó”

này đã bắt đầu trước tiên trong hoạt động chuyển biến của nó. Vì vậy, thức phải luôn luôn là thức về cái gì đó, bởi vì nếu không có cái gì đó thì trước tiên nó sẽ không hiện hữu. Nói cách khác, không có cái gọi là thức thuần túy. Thức cần phải và nhất định là thức về cái gì đó. Nhưng nếu thức cần phải và nhất định là thức về cái gì đó thì đó là vì nó luôn luôn bị qui định bởi ngôn ngữ. Nếu tôi thấy một bông cúc đại thì bông cúc đó phải nằm trong bụi trong vườn tôi. Nó không thể di chuyển vào thức của tôi, và cũng không hiện hữu trong đó. Vậy những câu nói như “tôi thấy một bông cúc” có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là khi tôi thấy một bông cúc, thì một thông tin nào đó được cung cấp cho một quan năng thị giác, rồi quan năng này khởi động một loạt chuyển biến khiến cho quan năng này không chỉ nhận biết chính nó mà còn nhận biết cái gì đó khác hơn chính nó, cái mà trong trường hợp này được diễn tả là “bông cúc” nhờ vào một ngôn ngữ được cho.

Như vậy, những gì bông cúc thực hiện thì rất đơn giản. Khi có điều kiện đúng, nó tác động, nhờ một tiến trình vật lý-hóa học nào đó, lên một quan năng thị giác riêng biệt, và, để tránh rườm rà, quan năng này được gọi tên là ‘tôi’, và từ đó chính những vận hành của quan năng này sinh khởi những câu nói như “tôi thấy một bông cúc”. Tuy nhiên, nếu bông cúc tác động nhờ vào một tiến trình vật lý-hóa học nào đó thì nó chỉ tác động như vậy chừng nào nó là một nguồn thông tin, bởi vì nó ở đó, nó không di chuyển vào thức của tôi hay làm bất cứ điều gì thuộc loại đó. Kết quả, tri nhận của tôi về bông cúc sẽ chỉ xảy ra chừng nào ngôn ngữ của tôi, dù ngôn ngữ nói hay dạng nào khác, cho phép tôi diễn đạt được điều đó. Bởi vì không phải bông cúc chuyển vào thức tôi. Trái lại, chính thông tin về nó đã khởi đầu tri nhận của tôi trước tiên, và thông tin đó chỉ có thể hiện hữu đối với tri nhận ở dạng này hay dạng khác của một ngôn ngữ đã cho. Ý nghĩa về vai trò của ngôn ngữ trong sự phát triển của một thức như vậy rất hiển nhiên. Thật vậy, khó có thể quan niệm sự hiện hữu của một thức mà không có ngôn ngữ, như Thế Thân đã sớm

nhận ra vào những năm ông viết *Câu Xá Luận*, trong đó ông nói rõ rằng “tất cả các thức thân đều luôn luôn kèm theo cái gọi là ngôn ngữ của ý”.

Như vậy, đã là thức thì bắt buộc phải luôn luôn là thức về cái gì đó và phải là cấu trúc ngôn ngữ về cái đó. Vì thế không có cái gọi là thức tự nó. Chính sản phẩm của các điều kiện phát khởi nó. Tóm lại, như Thế Thân đã nói, “thức không hiện hữu tuyệt đối theo cách nó tự cấu thành bằng ngôn ngữ và theo cách nó cấu thành đối tượng bằng ngôn ngữ”. Thức không hiện hữu, không phải vì không có thức, bởi vì luôn luôn có một thức về cái gì đó. Nó không hiện hữu vì không có một thức như thế. Nó buộc phải luôn luôn là thức về cái gì và luôn luôn là một cấu trúc ngôn ngữ về cái đó. Vì thế, sự chuyển biến của thức không là gì cả mà chỉ là một cấu trúc ngôn ngữ thuộc loại này hay loại khác.

Từ kết luận đó, câu hỏi *sự mô tả về ngã và pháp có phải là sự chuyển biến của thức hay chỉ dựa vào chuyển biến đó* đã trở nên hầu như lỗi thời. Nếu chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ như vừa được định nghĩa, thì sự mô tả về ngã và pháp vừa là sự chuyển biến đó vừa dựa vào sự chuyển biến đó. Có nghĩa là sự chuyển biến có thể xảy ra chính là do sự mô tả, và sự mô tả là một mô tả do chính sự chuyển biến. Dĩ nhiên, điều này không có ý dùng làm một giải pháp chiết trung cho vấn đề ngữ ngôn học thuần túy về dạng nguyên thủy của luận đề trong *Tam Thập Tụng* của Thế Thân là gì, tức có phải nó được diễn đạt là “sự mô tả về ngã và pháp... ‘là sự chuyển biến của thức’ hay sự mô tả về ngã và pháp... ‘là dựa vào sự chuyển biến của thức’”. Về vấn đề này, chúng tôi đã đưa ra ý kiến riêng của mình ở chương trước, phát biểu phần nào về việc nên chọn dạng đầu thì hay hơn. Vấn đề ngữ ngôn học đó, mặc dù có những ẩn nghĩa rất thú vị của nó, nhưng trên thực tế, thì vẫn có thể xem như đã được giải quyết.

Khi nói rằng sự chuyển biến của thức là một cấu trúc ngôn ngữ, Thế Thân đã không để lại nghi hoặc nào về vị trí của mô tả trong sự chuyển biến đó. Vì thế, vấn đề mang tính ngôn ngữ học đó,

đường như vốn nhất định vượt ra ngoài bất kỳ bàn luận ngôn ngữ học thuần túy nào, đã được cung cấp các dữ liệu giá trị vào lúc này. Các dữ liệu này có khuynh hướng lập luận vừa ủng hộ vừa chống lại phát biểu cho rằng sự mô tả về ngã và pháp là sự chuyển biến của thức hoặc phát biểu cho rằng nó đặt nền tảng trên sự chuyển biến đó. Các dữ liệu nói trên hiển nhiên xuất phát từ các nhà luận giải và phiên dịch Thế Thân trong nhiều ngôn ngữ khác nhau. Trong trường hợp nào đi nữa, chúng tôi nghĩ rằng hướng lập luận của riêng ông trong *Tam Thập Tụng* rõ ràng ủng hộ cho cách hiểu sự mô tả về ngã và pháp là sự chuyển biến của thức, bởi vì kết luận cuối cùng của ông là chuyển biến đó là một cấu trúc ngôn ngữ; và cấu trúc ngôn ngữ đó không gì khác hơn cấu trúc của các mô tả, như đã thấy. Hơn nữa, sự mô tả không hiện hữu như thế, và cả thức cũng vậy, bởi vì những gì được cấu trúc qua ngôn ngữ bằng chính cấu trúc ngôn ngữ thì không hiện hữu. Nó không hiện hữu vì nó không khác với sự vật nó nhắm đến. Vì thế, giống như thức không hiện hữu vì nó buộc phải luôn luôn là thức về một cái gì đó, thì mô tả cũng không hiện hữu như thế, bởi vì đã là mô tả thì nó buộc phải ở vào trạng thái không phải luôn luôn là chính nó.

Một trong số vài thí dụ hiếm hoi mà ông đưa ra để minh họa điều ông muốn nói, Thế Thân đã cho thí dụ sau, một thí dụ có ý nghĩa rất đặc biệt để hiểu được tư tưởng ông trong khoảng thời gian còn lại của đời ông. Ông nói: “Giống hệt như do năng lực của một câu thần chú mà một hình ảnh ảo hiện ra như một con voi, nhưng chỉ hiện hữu một hình dạng mà không có con voi nào cả. Ở đây, voi là tự tánh ngôn ngữ, hình dạng trên đó voi xuất hiện là tự tánh tương đối, và tự tánh tuyệt đối là sự không hiện hữu của con voi xuất hiện trên hình dạng đó.” Và ông nói thêm: “Ta có thể ví thức căn bản với câu thần chú, ‘cái như thế’ với phiên gổ trên đó con voi xuất hiện, cấu trúc ngôn ngữ với hình dạng trên đó con voi xuất hiện, và tự ngã đối với con voi”. Những gì hai phát biểu trên diễn đạt thật quá hiển nhiên. Không có thức xuất hiện như một tự ngã đôi, vì thức đó đã bị dùng vào

việc tạo ra tự ngã đôi đó trước tiên. Hơn nữa, trong sự dính líu này, nó đánh mất chính nó trong tiến trình cấu trúc ngôn ngữ, tiến trình sinh khởi hình dạng trên đó tự ngã đôi có thể chấp trước. Và hình dạng đó xảy ra chỉ vì có một ‘cái như thế’, tức là phiến gỗ trong trường hợp của con voi huyền thuật, và nó có thể đồng nhất với cái đó. Nói cách khác, giống hệt như câu thần chú và con voi ảo hiện hữu vì có sự hiện hữu của phiến gỗ, thì thức và cấu trúc ngôn ngữ của nó cũng hiện hữu như thế, bởi vì có ‘cái như thế’, tức những sự vật như chúng là. ‘Cái như thế’ này được Thế Thân gọi là “chỉ là cái khiến ta biết”, và đó là điều ông thúc giục chúng ta hãy tìm hiểu để có thể đạt được sự hiểu biết nào đó về nó.

Như vậy, thông điệp Thế Thân muốn chuyển tải trong *Tam Thập Tụng* và trong *Trisvabhāvanirdeśa* rất rõ ràng và đơn giản. Ông muốn nói rằng dù thức của chúng ta hoàn toàn tùy thuộc vào ngôn ngữ để hoạt động, nhưng chính những sự vật như thế đã sinh khởi thức đó trước tiên và chúng ta phải trở lại những sự vật đó để có được bất cứ hiểu biết chính xác nào. Nếu phát biểu này có vẻ hiển nhiên một cách bình dung, nếu không phải là vô tích sự, thì trước hết chúng ta không được quên rằng ngay cả thời nay một phần lớn các hành vi và cư xử của con người trong hầu hết các trường hợp đều được quyết định bởi một loại cấu trúc ngôn ngữ nào đó mà nó không có nền tảng nào cả, dù qua sự kiện hay sự vật. Và tình trạng này phải là phổ biến và lan tràn nhiều hơn vào thời của Thế Thân. Vì thế, cho dù nó có hiển nhiên một cách rất bình thường như thế nào đi nữa thì điều may mắn là Thế Thân đã giải thích cho chúng ta tại sao cần phải nói lên điều đó một cách mạnh mẽ và ông đã thật sự làm thế như đã hứa. Và chúng ta phải tri ân sâu sắc về điều đó.□

dịch Việt: Đạo Sinh

Phân biệt, Ngôn ngữ, và Tu chứng

Hồng Dương

(I)

Thông minh nhân tạo.

Chuyên gia thông minh nhân tạo (AI; artificial intelligence) thường tìm cách lập trình (program) các máy tính để chúng tác động như có trí khôn. Đối với họ, thị giác, ngôn ngữ, người máy, hay toán học, tất cả chỉ là vấn đề thảo chương (programming). Họ thấy không cần biết thế nào là trí khôn và thế nào là thông hiểu. Họ gạt ra ngoài máy thông minh phần quan trọng nhất của máy là trí khôn hay trí thông minh! Thật ra, thông minh nhân tạo có thể chế biến thành nhiều sản phẩm lợi ích, nhưng không thể nào tạo lập được những máy thực sự thông minh.

Não bộ không thể ví như một máy tính vì máy tính và não bộ thành lập y trên những nguyên lý khác nhau. Một đằng là do lập chương trình, một đằng là tự học. Một đằng phải toàn hảo để hoàn tất công việc, một đằng mềm dẻo, chấp nhận khuyết điểm và sai lầm. Một đằng có trung tâm xử lý, một đằng không có sự điều khiển tập trung. Khác biệt kể ra còn dài dài. Thông minh nhân tạo thành lập đồng thời với các máy tính số tự (digital computer). Một trong những người khởi xướng khái niệm thông minh nhân tạo có ảnh hưởng nhiều nhất là Alan Turing, nhà toán học người Anh đã thuyết minh định lý kế toán vạn năng: ‘Tất cả máy tính đều tương đương trên căn bản luận lý dầu được tạo lập theo bất cứ cách nào.’ Để chứng minh quan điểm trên ông tưởng tượng mọi máy tính vạn năng cần có ít nhất ba bộ phận thiết yếu: một hộp xử lý tương ứng với cái hiện nay gọi là bộ xử lý trung tâm (CPU: Central Processing Unit), một cuộn băng giấy làm bộ nhớ, và một thiết bị đọc và viết những dấu trên băng giấy khi

cuốn băng chạy qua chạy lại trên máy. Turing dùng toán học chứng minh rằng nếu chọn một số tắc lệ chính đáng cho bộ xử lý và cung cấp máy tính một cuốn băng giấy dài vô tận thời máy có thể thực hiện bất kỳ tập hợp phép tính nào có thể xác định trong vũ trụ. Một máy tính như vậy gọi là máy vạn năng Turing. Định lý Turing về kế toán vạn năng đã dẫn khởi cuộc cách mạng máy tính. Hết thảy máy tính số tự đều tương đương trên phương diện luận lý.

Sau đó Turing xoay qua vấn đề làm thế nào để tạo lập một máy thông minh. Ông cảm nhận máy tính có thể có trí khôn. Mặc dầu ông không bao giờ định nghĩa rõ ràng “thông minh” hay “trí khôn” là gì, ông đề xướng một cách chứng minh sự hiện hữu của thông minh, nổi danh là phép thử nghiệm Turing: ‘Nếu một máy tính lừa được và khiến người thẩm vấn nó tưởng rằng nó cũng là một người thì máy tính ấy được định nghĩa là phải có trí khôn (thông minh).’ Từ đó, với thử nghiệm Turing làm thước đo và máy Turing làm môi vật, Turing giúp phát khởi ngành thông minh nhân tạo. Giáo điều chính yếu của ngành: ‘Não bộ chỉ là một thứ máy tính.’ Trù hoạch tạo lập một hệ trí khôn nhân tạo theo bất cứ cách nào là điều không quan trọng. Điều quan trọng là phải tạo thành một hệ thống có tập tính con người.

Phe chủ trương thông minh nhân tạo đối chiếu phép kế toán với sự suy tưởng. Cả hai phía đều vận dụng biểu tượng. Turing cho rằng vận dụng biểu tượng theo bất cứ cách nào, với một bộ máy răng cưa ăn khớp nhau, với một hệ chuyển mạch điện tử, hay với mạng lưới tế bào não, miễn môi vật tác dụng tương đương một máy vạn năng Turing là được.

Thêm vào đó, vào năm 1943 nhà thần kinh sinh lý học Warren McCulloch và nhà toán học Walter Pitts công bố kết quả nghiên cứu cho thấy các tế bào trong mạng lưới não tác dụng giống như các cổng logic (logical gates) trong các chip của máy tính. Theo hai ông, neuron có thể kết nối với nhau một cách chính xác để thực hiện những phép tính logic, chẳng hạn, các phép VÀ, BẮT,

và HAY (and, not, và or). Vin vào kết quả nghiên cứu, phe chủ trương thông minh nhân tạo càng tin hơn vào giáo điều ‘não bộ chỉ là một thứ máy tính’ mà không đòi hỏi bằng chứng thực nghiệm sinh học, không thắc mắc các neuron kết nối nhau như thế nào để có thể thực hiện những phép tính logic như vậy.

Mặt khác, nửa đầu thế kỷ 20, thuyết tập tính (behaviorism) chiếm ưu thế trong ngành tâm lý học và góp phần hỗ trợ quan điểm triết học của thông minh nhân tạo. Theo thuyết này, không tài nào biết được những gì xảy ra trong não bộ. Não bộ được gọi là một hộp đen. Tuy nhiên, có thể quan sát và đo lường môi trường chung quanh con thú và tập tính của nó. Tức là những sự vật nó nhận biết và những hành vi nó tác động, những tín hiệu nó thu vào và những tín hiệu nó phát ra. Thuyết này công nhận não có cơ chế phản xạ (reflex mechanisms) có thể sử dụng như điều kiện buộc con thú phải thay đổi tập tính bằng cách thưởng hay phạt. Hiểu biết chừng ấy cũng đủ không cần nghiên cứu tìm hiểu thêm về não bộ, nhất là những hiện tượng phức tạp liên quan tới đối khát, sợ hãi, hay thế nào là thông hiểu (understanding).

Khi thế chiến thứ hai chấm dứt, các máy tính số tự trở thành phổ dụng, các chuyên gia thông minh nhân tạo lặn xả vào công việc thảo chương (programming). Ban đầu, các chuyên gia thông minh nhân tạo rất phấn khởi vì lập được một chương trình thành công tìm ra những định lý toán học, nhưng xét kỹ thời toàn là những định lý đơn giản và được phát minh từ lâu. Lại có những chương trình thiết lập “hệ chuyên viên” (expert systems) tức cơ sở dữ liệu cất trữ những sự kiện khả dĩ đáp ứng câu hỏi của những người sử dụng. Chẳng hạn, một hệ chuyên viên y khoa có khả năng chẩn đoán nếu cho biết một số triệu chứng, nhưng khả năng ấy rất giới hạn, không nhu nhuyển như trí khôn. Chương trình Deep Blue của IBM đấu chess và thắng nhà vô địch thế giới nổi tiếng Gary Kasparov, nhưng đó là do chuyển vận nhanh hơn nhiều triệu lần chứ không phải thông minh hơn con người.

Nó chơi chess nhưng không hiểu chess là gì, giống như cái máy tính làm đủ phép toán mà không hiểu toán là gì.

Trong mọi trường hợp, những chương trình AI nếu thành công thời chỉ thành công hạn hẹp trong phạm vi riêng biệt nó được thiết lập. Giải quyết nhiều vấn đề AI lúc đầu tưởng dễ nhưng đến nay vẫn không thấy tiến bộ chút nào. Ngay bây giờ, không máy tính nào có thể hiểu ngôn ngữ rành bằng đứa bé lên ba hay nhìn thấy cảnh vật nhanh bằng một con chuột lắt. Sự thất bại của thông minh nhân tạo trông thấy rõ qua tin tức các hãng công nghệ AI đóng cửa và các khoa học gia chuyển sang nghiên cứu những ngành khác. Công trình phát minh máy tính vạn năng của Alan Turing quả thật rất hiển hách vì phát sinh cuộc cách mạng máy tính làm thay đổi thế giới toàn diện, nhưng không phải qua ngã thông minh nhân tạo.

Giáo sư triết học John Searle, Đại học California tại Berkeley, xác quyết máy tính không có và không thể có trí khôn. Vào năm 1980 ông nghĩ ra một thí nghiệm bằng trí tưởng tượng gọi là Phòng tiếng Hoa (Chinese Room). Đó là một căn phòng với duy nhất một đường hờ trên một vách trong đó có một người nói tiếng Anh ngồi trước một cái bàn. Trên bàn là một quyển sách chỉ dẫn to bự và tất cả bút chì và giấy nháp có đủ cho người ấy cần đến. Lật các trang sách, thấy các chỉ dẫn bằng Anh ngữ chỉ rõ cách sử dụng, sắp xếp, và so sánh các chữ Hoa. Các chỉ dẫn không đả động đến ý nghĩa mà chỉ cho biết làm thế nào sao chép, tẩy xóa, sắp xếp lại thứ tự, chuyển dịch, vân vân các chữ Hoa.

Một người từ phía ngoài phòng nhét đẩy vào đường hờ một mảnh giấy trên đó viết một câu chuyện và những câu hỏi liên can đến câu chuyện toàn bằng Hoa ngữ. Người ngồi trong phòng không nói và đọc được một chữ Hoa nào, cầm lấy mảnh giấy, và dùng sách chỉ dẫn để thi hành công việc. Áp dụng quy tắc này đến quy tắc khác, viết và xóa các chữ, người ấy chỉ ngưng lại khi sách chỉ dẫn cho y biết công việc đã hoàn tất. Cuối cùng y đã

viết một trang giấy mới đầy chữ Hoa trong đó là những câu trả lời y không hiểu mấy may một chữ. Sách chỉ dẫn bảo y đưa trả lại trang giấy đó qua đường hờ. Y tuân theo lệnh và hoang mang không hiểu vừa làm xong việc gì.

Ở ngoài phòng, một người Hoa đọc bản giấy và nhận xét các câu trả lời hoàn toàn đúng, có ý nghĩa sâu sắc. Nếu ai hỏi có phải một trí óc thông minh đã thông hiểu câu chuyện và trả lời các câu hỏi, thì người Hoa này không ngần ngại trả lời ‘Đúng thế.’ Câu trả lời của người Hoa này có đúng hay không? Ai là người thông hiểu câu chuyện? Chắc chắn không phải người nói tiếng Anh ngồi trong phòng. Cũng không phải quyển sách chỉ dẫn đặt trên bàn. Như thế thì sự thông hiểu xảy ra từ đâu? Searle cho rằng không có sự thông hiểu nào xảy ra. Đó chỉ là một số lần lật các trang sách chỉ dẫn qua lại và quào quẹt những nét bút chì.

Ông ví Phòng tiếng Hoa với một máy tính số tự. Người nói tiếng Anh ngồi trong phòng là bộ xử lý trung tâm và giấy nháp là bộ nhớ. Như vậy một máy tính mô phỏng trí khôn bằng cách tạo ra những tập tính như người được thành lập tài tình bao nhiêu đi nữa, máy đó vẫn không có thông hiểu và không có trí khôn. Đáng lưu ý: Searle nói rõ ông không biết trí khôn (thông minh) là gì; ông chỉ nói rằng trí khôn có thể bất kỳ là thứ gì, máy tính không có nó. Lẽ cố nhiên, thí nghiệm Phòng tiếng Hoa gây ra những cuộc tranh biện sôi nổi. Điều phải chấp nhận là sự thông hiểu không xảy ra ở bất cứ bộ phận nào của máy tính. Nhưng ‘thông hiểu’ là gì? Vấn đề thiết yếu là phải tìm cách định nghĩa thông hiểu như thế nào để có thể phân biệt được những khi một hệ thống có trí khôn (hệ thông minh) và khi không có, khi hệ thống thông hiểu và khi không thông hiểu. Tập tính của hệ thống không cho thấy biết những điều ấy. Thật ra, khi đọc một câu chuyện, ta đâu cần vận chuyển thi vi để thông hiểu. Ta có thể nằm yên đọc sách và mặc dầu không bày tỏ tập tính ra ngoài, ta biết có sự thông hiểu rõ ràng. Nếu ai hỏi có thông hiểu hay không thì sự thông hiểu của ta thực sự xảy ra khi đọc chứ

không phải khi trả lời câu hỏi. Nói cách khác, không thể bằng vào tập tính bên ngoài mà đo lường sự thông hiểu ở bên trong.

Suốt nửa thế kỷ qua, bao nhiêu tâm lực và tài lực đổ dồn vào việc lập chương trình trí khôn đưa vào máy tính. Kết quả thực hiện là những bộ xử lý từ (word processor), những cơ sở dữ liệu (database), những trò chơi trên máy video (videogames), Internet, điện thoại di động (mobile phones), Nhưng tất cả thứ máy đó không có trí khôn. Con đường duy nhất để hiểu trí khôn là tìm trí khôn ở ngay trong con người nói chung, trong não bộ nói riêng, chứ không phải ở nơi máy tính.

Thông tin và Biểu tượng.

Thông minh nhân tạo là hiện thân của cái thuyết tánh biết gọi là thuyết “kế toán - ký hiệu” (computationalist- symbolic; cognitivism). Thuyết này giả thiết biết là xử lý các ký hiệu theo phương cách của một máy tính số tự. Nói cách khác, tánh biết là tâm lý biểu tượng (mental representation), nghĩa là, tâm thức vận hành bằng cách xử lý các ký hiệu biểu thị những nét đặc thù của thế giới hay biểu thị thế giới tồn tại theo một cách nào đó. Theo thuyết kế toán – ký hiệu, khảo sát tánh biết qua những tâm lý biểu tượng thời nhận ra được lĩnh vực đích thực của khoa học tánh biết. Như vậy, lĩnh vực của khoa học tánh biết độc lập với cả khoa sinh học thần kinh (neurobiology), lẫn khoa xã hội học và khoa nhân loại học (anthropology).

Hơn nữa, dùng máy tính mô hình tánh biết vấp phải hai khuyết điểm quan trọng. Khuyết điểm thứ nhất là “đường thắt nghẽn Von Neumann” (Von Neumann bottleneck) tức xử lý ký hiệu thông tin bắt buộc phải áp dụng một cách tuần tự các qui tắc kế toán, mỗi lúc một qui tắc mà thôi. Như thế, trong trường hợp gặp phải công việc cần số lớn kế toán theo trình tự như phân tích hình ảnh hay tiên đoán thời tiết, đường thắt nghẽn Von Neumann quả là một hạn chế bi đát. Khuyết điểm thứ hai là tính cách cục bộ của xử lý ký hiệu: sự mất mát hay trục trặc của bất kỳ phần nào của hệ thống lập tức gây trục trặc nghiêm trọng trong toàn

bộ hệ thống. Hai khuyết điểm này không thấy có trong các hệ thống sinh học. Có những công việc tầm thường nhất đòi hỏi rất nhiều thời gian khi dùng máy tính thời được thực hiện trong chớp nhoáng bởi các cơ quan sinh học kể cả những côn trùng bé tí. Đặc biệt là tính đàn hồi (resilience) của não bộ chịu đựng thương tích và tính dễ uốn nắn của các giác quan điều chỉnh thích nghi với những thay đổi cấu trúc thường xuyên của môi trường.

Những khuyết điểm quan trọng trên thúc đẩy các nhà sinh học chuyên về tính biết chuyển phương pháp nghiên cứu sang một hướng khác, thành lập một thuyết mới gọi là thuyết “kết nối – động lực” (connectionist-dynamic; connectionism). Thuyết này không bắt đầu bằng những ký hiệu và qui tắc vận dụng ký hiệu, mà bằng một số thành phần đơn được kết nối với nhau theo những định lý của thuyết mạng lưới phi tuyến tính (nonlinear networks), với tính tự tổ chức (self-organization) và tính xuất khởi (emergence). Thay vì lập trình máy tính, các chuyên gia tính biết dùng máy tính mô phỏng các quan hệ tương tác của mạng lưới neuron biểu tượng hệ thần kinh hay não bộ và tìm cách khám phá những tính chất xuất khởi hay khả năng tổng hợp các cấu hình mới tùy theo kinh nghiệm.

Kế toán trên ký hiệu được thay thế bởi kế toán trên số, như sử dụng các phương trình vi phân trong các hệ động lực. Tâm thức trong thuyết kết nối – động lực không còn là một thiết bị nhập kiện xuất kiện (input-output device) xử lý thông tin mà là một mạng lưới xuất khởi và tự trị. Tuy nhiên, các quan hệ kết nối của mạng lưới vẫn biểu tượng hay tương ứng với những tính chất và biến cố của một thế giới sẵn có bên ngoài, giống như tâm lý biểu tượng trong thuyết kế toán - ký hiệu. Nói một cách dễ hiểu hơn thời cả hai thuyết đều xem hệ thần kinh như một khí cụ dùng thu nhận thông tin từ môi trường bên ngoài để thiết lập ở bên trong một biểu tượng thế giới nhằm nương vào đó mà ước tính hành vi thích đáng hầu tồn tại trong thế giới.

Marvin Minsky, một chuyên gia lỗi lạc về tánh biết, đã viết trong tập sách *Society of Mind* của ông: “Bất cứ lúc nào chúng ta nói đến tâm thức là chúng ta đang nói đến những quá trình chuyển biến bộ não của chúng ta từ trạng thái này sang trạng thái khác... quan thiệp đến tâm thức là thật sự quan thiệp đến những quan hệ giữa những trạng thái, và điều này thực ra không liên can gì đến chính bản chất của các trạng thái.” Như vậy, phải hiểu các quan hệ ấy như thế nào? Chúng có cái gì khiến ta nghĩ rằng chúng giống tâm thức?

Thường câu trả lời là chúng ta tri nhận các quan hệ ấy bao hàm hay giá đỡ các biểu tượng môi trường. Tuy nhiên, nếu quan niệm tác dụng của các quá trình ấy biểu tượng một môi trường độc lập thì chúng ta quả đã chấp nhận rằng các quá trình ấy được điều động từ bên ngoài, rằng chúng phải được định nghĩa bằng những cơ cấu điều khiển từ bên ngoài. Thế là xem thông tin như một đại lượng có sẵn trước, hiện hữu độc lập trong thế giới, và có thể tác dụng truyền vào hệ thống tánh biết như nhập kiện. Nhập kiện này cung cấp những tiền đề sơ khởi hệ thống căn cứ vào đó mà tính toán xuất kiện, tính toán một hành vi. Nhưng làm thế nào định rõ được nhập kiện và xuất kiện đối với các hệ thống phức hợp thường xuyên tự tổ chức như não bộ? Quả có một dòng năng lượng tới lui, nhưng thông tin chấm dứt và hành vi bắt đầu ở điểm nào trong dòng?

Về vấn đề này, Minsky phát biểu rất chính xác: “Tại sao các quá trình khó phân lớp? Trước đây, thông thường chúng ta có thể lượng đoán cơ khí và quá trình bằng cách nhìn chúng biến đổi nguyên liệu thành sản phẩm như thế nào. Nhưng bây giờ hoàn toàn vô nghĩa nếu nói não sản xuất tư tưởng giống như nhà máy sản xuất xe hơi. Sự khác biệt ở đây là não bộ sử dụng những quá trình biến cải chính chúng, và như vậy có nghĩa là chúng ta không thể tách biệt những quá trình đó với sản phẩm chúng sản xuất. Nói riêng, não bộ thi thiết ký ức, điều này làm thay đổi đường lối suy tư kế khởi của chúng ta. Hoạt dụng chủ yếu của

não là thi thiết những biến cải trong chính nó. Bởi tại toàn bộ khái niệm quá trình tự biến cải (self-modifying processes) rất mới đối với kinh nghiệm thông thường cho nên chúng ta không nên kỳ vọng vào sự hiểu biết thường thức để lượng đoán.”

Điểm đặc biệt trong đoạn phát biểu trên là không đả động đến bất kỳ khái niệm biểu tượng nào. Minsky không nói hoạt động chủ yếu của não là biểu tượng thế giới bên ngoài. Ông chỉ nói não thường xuyên tự biến cải. Như vậy, đâu là khái niệm biểu tượng?

Đây là một chỉ điểm về sự lia bỏ ý tưởng có một thế giới độc lập ở bên ngoài và chuyển sang ý tưởng về một thế giới bất tương ly với cấu trúc của các quá trình tự biến cải. Sự thay đổi quan niệm như vậy không biểu thị chỉ một sự lựa chọn lập trường triết học. Nó phản ánh sự cần thiết thông hiểu các hệ thống tách biệt không đặt cơ sở trên những quan hệ nhập kiện và xuất kiện mà trên tách vận hành khép kín (operational closure). Một hệ thống vận hành khép kín là hệ thống trong đó kết quả các quá trình của nó chính là những quá trình đó. Vậy khái niệm vận hành khép kín là một cách xác định những lớp quá trình vận hành quay



ngược lại chúng tạo thành những mạng lưới tự trị. Các mạng này không thuộc lớp hệ thống do cơ cấu bên ngoài điều khiển. Chúng thuộc lớp hệ thống do cơ cấu tự tổ chức bên trong xác định. Điểm quan trọng ở đây là những hệ thống như vậy thay vì biểu tượng một thế giới độc lập, chúng diễn xuất (enact) một thế

giới như một cảnh giới khu biệt bất tương ly với cấu trúc nằm trong hệ tách biệt.

Ta có thể tìm hiểu ý nghĩa của khái niệm ‘quá trình tự biến cải’, ‘tự qui chiếu’, hay ‘vận hành khép kín’ trong hình ‘Tay vẽ tay’ (Drawing hands) của họa sĩ Hòa Lan M. C. Escher: tay này vẽ

tay kia, thử hỏi tay nào là tay ‘thật’? đâu là nguồn gốc của quá trình?

Lý do nào khiến nên lìa bỏ ý tưởng về sự hiện hữu một thế giới với những nét đặc thù bản hữu hay thông tin sẵn có? Các nhà khoa học tánh biết từ lâu lâm vào một tình trạng hết sức khó xử vì một mặt nhất quyết tìm cho được một nền tảng cố định và bền vững làm căn cứ sở y cho thuyết tánh biết, nhưng mặt khác bất lực không tìm thấy một thế giới hoàn toàn độc lập, một nơi tánh biết phát sinh và nương tựa. Thế giới không phải là vật thể, biến cố, hay quá trình trong thế giới. Đúng hơn, thế giới có chiều giống như một bối cảnh, một bố trí và vận động trường cho tất cả động tác thi vi kinh nghiệm của chúng ta. Trong thực tế không thể nào tìm thấy một thế giới riêng biệt tách khỏi cấu trúc, hành vi, và tánh biết của chúng ta. Bởi vậy bất kỳ điều gì chúng ta nói biết về thế giới cũng đồng thời nói cho chúng ta biết về chính chúng ta.

Theo logic căn bản của biểu tượng luận thời nền tảng của nhận thức (tánh biết) hoặc ở tại thế giới bên ngoài hoặc ở trong tâm thức. Phân tâm thức và thế giới thành hai đối cực, các nhà khoa học tánh biết thường xuyên băn khoăn đang đưa giữa hai cực chủ quan và khách quan. Trong trường hợp nhận biết không thể thông hiểu thấu suốt thế giới, tất nhiên phải chối bỏ ý tưởng tìm kiếm nền tảng ở bên ngoài. Thuyết “kết nối – động lực” hướng về biểu tượng nội tại để tìm một nền tảng bền vững trong đó. Đây là trường hợp tâm thức được ví với mặt gương phản chiếu thiên nhiên và đối tượng của cái biết là một thế giới độc lập, có sẵn. Như thế, phép biểu tượng được sử dụng để phát hiện lại một thế giới có sẵn ở bên ngoài. Trong trường hợp này tính chính xác của nhận thức tùy thuộc tính chính xác của biểu tượng. Nếu không thể xác định tính chính xác của biểu tượng, điều kiện này không thỏa mãn, và chỉ còn cách trở về tìm một nền tảng nội tại ở ngay tự ngã của hệ thống nhận thức. Trên quan điểm lấy tự ngã làm trung tâm, tánh biết phóng chiếu thế giới của tự ngã,

một thể giới có sẵn bên trong. Thực tại biểu hiện của cái thể giới phóng chiếu này phản ánh những qui luật nội tại của hệ thống nhận thức. Tuy nhiên, như đã trình bày trên, thuyết “kết nối – động lực” chứng minh khái niệm tự ngã thật không cần thiết bằng cách khảo sát tánh biết (nhận thức) như một hiện tượng xuất khởi từ các mạng lưới tự tổ chức và phân bố.

Thời đại Phật giáo Nguyên thủy tuy chưa có các khái niệm khoa học như vòng hồi dưỡng (feedback loops), tánh xuất khởi (emergence) và chưa có khoa logic hình thức để biểu diễn tánh tự qui chiếu (self-reference), tánh tự tổ chức (self-organization), nhưng đã diễn tả tánh xuất khởi bằng cách sử dụng những quá trình vừa nhân vừa quả. Chẳng hạn, “căn, cảnh, thức; ba sự hòa hiệp xúc”. Xúc có thể xem như một quá trình nhân quả đồng thời. Thật vậy, xúc là nhân hội tập ba thành phần: một trong sáu căn, cảnh tâm hay vật là phần sở duyên, và thức tương ứng với căn cảnh là phần năng duyên. Xúc cũng là quả do quá trình hội tập ấy phát sinh, một duyên khởi do sự hòa hiệp hay sự tương hợp của ba thành phần ấy. Sự tương hợp này không phải là tính chất của từng thành phần, căn, cảnh, hay thức, mà là một tính chất của các quá trình tương tác giữa ba thành phần ấy. Nói cách khác, nó là một tính chất xuất khởi.

Tính chất xuất khởi “thức chuyển” cũng được Pháp tướng tông nêu ra trong bài kệ: “Chủng tử sinh hiện hành. Hiện hành huân chủng tử. Tam pháp triển chuyển. Nhân quả đồng thời.” Trên quan điểm đó, ngài An Huệ giải thích thức chuyển là nhân chuyển và quả chuyển phát sinh dị biệt và xảy ra đồng thời. Như thế, Phật giáo từ lâu đã khai triển khái niệm xuất khởi ở cả hai tầm mức: tầm mức (tương đối) toàn bộ của lý duyên khởi và tầm mức (tương đối) cục bộ của tâm sở biến hành xúc, rất cần thiết trong phân tích tìm hiểu sự phát khởi kinh nghiệm vô ngã.

Theo thuật ngữ Phật giáo, khẳng khẳng tìm kiếm nền tảng ở bên trong và ở bên ngoài chính là thái độ chấp ngã và chấp pháp, căn nguyên phát sinh hai trọng chương, chương phiền não và chương

sở tri. “Do nhận thức chân chính mà hai trọng chương được đoạn trừ. Bởi vì, do chấp ngã và chấp pháp mà hai chương cùng phát sinh. Nếu chứng hai Không (ngã Không và pháp Không) các chương ấy tùy theo đó mà bị đoạn trừ. Do đoạn trừ các chương mà đắc hai quả vị thù thắng. Do đoạn phiền não chương vốn dẫn đến tái sinh mà chứng chân giải thoát. Do đoạn sở tri chương vốn cản ngại nhận thức mà đắc đại Bồ đề.” (*Luận Thành Duy thức*. Tuệ Sỹ dịch Việt)

Như trình bày trên, nhận thức chưa phải là chân chính nếu do chấp ngã chấp pháp mà hiểu nhận thức theo thuyết kế toán – ký hiệu là xử lý thông tin hay theo thuyết kết nối – động lực, là sự xuất khởi những trạng thái toàn bộ trong một mạng lưới gồm những thành phần đơn. Trong sách *Nhận thức và Không tánh*, tác giả đã có dịp trình bày trong bài Sinh mệnh tức Không một thuyết thứ ba về tánh biết tựa trên ý tưởng một thế giới bất tương ly với cấu trúc các quá trình tự biến cải của hệ thần kinh và quan niệm tâm thức là một mạng lưới các quan hệ, xuất khởi và tự trị. Thuyết này xác quyết tánh biết hay quá trình nhận thức (process of knowing) và quá trình sống (process of living) chỉ là một. Nay xin nhắc lại dưới đây để có dịp bổ túc.

Nhận thức là hóa thân tác động.

Mở đầu tập *Chánh lý nhất trích luận* (Nyāya-bindu), để minh định mục đích và phạm vi của khoa nhận thức và luận lý do Ngài chủ trương, Pháp Xứng (Dharmakīrti) nói: “Mọi hành động thành công là nhờ trước đó nhận thức chân chính. Vì vậy chúng ta bắt đầu khảo sát điều đó.” Như vậy, nhận thức luận Phật giáo chú trọng khảo sát những tác dụng và hành động phát hiện trong mối quan hệ giữa nhận thức và đối tượng nhận thức. Trong chiều hướng đó, Francisco J. Varela (1946-2001), nhà sinh học thần kinh lỗi lạc rất thâm ngộ giáo lý Phật, định nghĩa tánh biết là tác động của hóa thân (cognition as embodied action). Ông giải thích: “Khi dùng từ “hóa thân” (embodied) chúng tôi muốn làm sáng tỏ hai điểm: một, tánh biết tùy thuộc những kinh nghiệm

đến từ sự sở hữu một cái thân thể với nhiều khả năng cảm giác vận động (sensorimotor capacities), và hai, những khả năng cảm giác vận động cá biệt này kết nhập trong một tình huống (context) sinh học, tâm lý học, và văn hóa bao dung hơn. Khi dùng từ “tác động” (action) chúng tôi muốn nhấn mạnh một lần nữa rằng các quá trình cấu phần của tánh biết, cảm giác và vận động, nhận thức và hành động, trong căn bản không thể phân cách. Quả vậy, hai quá trình ấy chẳng những bất tương ly trong cá thể, chúng còn cùng nhau tiền hóa.”

Nói đến khả năng cảm giác vận động tức nói đến chức năng của hệ thần kinh, nói đến nét đặc thù của sự kết nối và tương tác giữa các tế bào thần kinh (neuron). Xuyên qua các sợi trục (axon) duỗi dài và lan rộng khắp thân thể, các xung động được neuron truyền hỏa tốc đến các diện tiếp hợp (synapse), cấu trúc liên kết giữa hai neuron hoặc giữa neuron với diện vận động (tên gọi chung tế bào cơ), hoặc giữa neuron với diện cảm giác (tên gọi chung tế bào cảm giác). Diện tiếp hợp là nơi các nhóm tế bào cách xa nhau trao đổi ảnh hưởng của chúng qua lại hai chiều.

Mỗi mẫu hình hoạt tính của một số nhóm neuron vận động (motoneuron; neuron kết nối với cơ) sản xuất một biến chuyển trạng thái vận động. Mặt khác, hoạt tính vận động ấy phát sinh rất nhiều thay đổi trong các tế bào cảm giác ở trong các bắp thịt, trong những phần khác của thân thể, và trên những bề mặt tiếp xúc với môi trường, cũng như trong các neuron vận động. Những diễn biến như vậy xảy ra trong một quá trình bắt nguồn từ những thay đổi trong mạng lưới kết nối các neuron trung gian (interneuron) với các diện cảm giác và vận động. Vì mạng này có vô số khả hữu trạng thái vận động cho nên sinh vật có vô số khả hữu tập tính. Do đó, các diện cảm giác và vận động được hệ thần kinh liên tục móc nối qua trung gian một mạng neuron có vô số mẫu hình hoạt tính.

Thí dụ con người, có chừng một trăm tỉ (số 1 đèo theo 11 zero) neuron trung gian kết nối chừng một triệu neuron vận động,

những neuron vận động này kích động vài ngàn cơ (bắp thịt), với chừng mười triệu tế bào cảm giác phân bố thành các diện nhận cảm khắp thân thể. Đứng giữa các neuron vận động và cảm giác, bộ não giống như một khối khổng lồ các neuron trung gian kết nối chúng lại (với tỉ lệ 10:100 000:1) thành một hệ động lực chuyển biến không ngừng.

Hãy lưu ý đến cái cách gọi là “kết nối tái nhập” (reentrant connections) hay “tái nhập” (reentry) là cách não kết nối hai chiều các neuron và tế bào các kiểu. Ta có thể xem tái nhập là một qui luật cấu tạo não bộ: Nếu một vùng A nối kết với một vùng khác, B, thì B cũng nối kết với A, nhưng bằng một con đường giải phẫu học khác. Trong trường hợp con mắt chẳng hạn, các xung động được truyền từ võng mạc đến vùng nhận cảm sơ cấp là đồi thị (thalamus; khâu não), gọi đồi thị là A. Các xung động được A tiếp nhận và chuyển đến vỏ thị giác (visual cortex), gọi đó là B, và đến những vùng khác của vỏ não. Theo qui luật cấu tạo não bộ, ngược chiều với những kết nối từ đồi thị A đến vỏ thị giác B, có những kết nối từ vỏ thị giác B đến đồi thị A và số kết nối này nhiều hơn gấp bội.

Trong não, những mạng gọi là vùng chức năng (functional areas) gồm nhiều mạch dây thần kinh kết nối hai chiều ngắn đường hay dài đường tạo thành một cơ sở truyền chuyển các thế tác động (action potential). Các vùng chức năng đại để có hai dạng cấu trúc. Một là cấu trúc tầng hệ chia nhánh (branching hierarchy), có nhiều tầng, khai triển với thời gian thành những mạng lưới tương tự theo bề dọc. Hai là cấu trúc song song (in parallel) liên hợp các vùng ở trong chi nhánh các tầng và tạo thành những mạng lưới hỗ tương nhiếp nhập triển khai rộng trong không gian theo bề ngang.

Tái nhập là sự trao đổi thế tác động tái diễn giữa các vùng chức năng theo cả hai bề, bề dọc qua những tầng lớp chồng chập và bề ngang qua các vùng liên hợp song song. Tác dụng của tái nhập là phối hợp hoạt động của những vùng chức năng khác nhau trong

không gian và thời gian. Khác với hồi tiếp (feedback), tái nhập không phải là một sự truyền chuyển theo trình tự một tín hiệu báo sai trong một vòng đơn. Tái nhập bao hàm rất nhiều lộ trình hai chiều ghép song song qua các vùng liên hợp song song và không có nhiệm vụ điều chỉnh sửa sai như các vòng hồi tiếp. Kết quả của quá trình động lực tái nhập là đồng bộ hóa (synchronization) hết thảy mọi hoạt động của các nhóm neuron phân bố lan rộng khắp thân thể. Quá trình ấy liên kết những hoạt động tách rời thành những mạch có khả năng phát khởi những biến cố nhất trí và đồng bộ.

Do tái nhập, quan hệ xoay quanh “tay vẽ tay” giữa nhận thức và hành động, cho nên mặc dầu chúng ta biết rõ những quá trình tạo nhận thức can hệ sự cấu thành con người chúng ta, hoạt tính và hành động của chúng ta, chúng ta vẫn phải sử dụng chúng để tìm hiểu chúng ta nhận thức như thế nào. Thật ra không có cách nào khác bởi vì mọi hành vi của chúng ta đều bất tương ly với kinh nghiệm của chúng ta về thế giới. Quan hệ xoay quanh giữa nhận thức và hành động, tách biệt khả phân giữa cái thể trong đương thời và cách thức thế giới hiện ra đối với đương thể khiến ta phải nghĩ rằng mọi hành động nhận thức đều tác dụng dựng khởi (to bring forth) một thế giới. Quan điểm nhận thức dựng khởi một thế giới, một thế giới xuất khởi từ quá trình động lực tái nhập cảm giác vận động, Varela gọi là quan điểm diễn xuất (enaction) và thuyết tách biệt ông đề xướng gọi là thuyết diễn xuất. Cương yếu có thể tóm lược trong hai điểm chính. Một, nhận thức là hành động được cảm giác hướng dẫn. Hai, cấu trúc nhận thức xuất khởi từ những mẫu hình cảm giác vận động tái diễn (recurrent sensorimotor patterns) từ đó hành động được cảm giác hướng dẫn.

Thế nào là hành động được cảm giác hướng dẫn? Vấn đề ở đây là khảo sát làm thế nào chủ thể nhận thức có thể hướng dẫn hành động trong hoàn cảnh cục bộ của nó. Do hoạt tính của chủ thể hoàn cảnh cục bộ thường xuyên biến chuyển, bởi vậy điểm quy

chiều để thông hiểu nhận thức không còn là một thể giới có sẵn, độc lập với chủ thể nhận thức, mà là cách thức hệ thần kinh kết nối các diện cảm giác và vận động, tạo nên cái gọi là cấu trúc cảm giác vận động của chủ thể nhận thức. Cấu trúc này tức là cái hình thù vật lý hóa thân của chủ thể nhận thức, chứ không phải một thể giới nào đó có sẵn, quyết định chủ thể nhận thức có thể tác động và bị điều biến bởi biến cố ngoại cảnh như thế nào. Như vậy thuyết diễn xuất tìm cách xác định những kết nối theo qui luật hai diện cảm giác và vận động, rồi nương đó mà giải thích làm sao hành động có thể được cảm giác hướng dẫn trong một thể giới tùy thuộc chủ thể nhận thức.

Về vấn đề hành động cảm giác hướng dẫn, triết gia Merleau-Ponty đã viết như sau trong tập sách *Cấu trúc của Tập tính* (*The Structure of Behavior*) của ông:

“Tính chất của đối tượng và ý hướng của chủ thể... không chỉ trộn lẫn nhau, chúng còn tạo thành một toàn thể mới. Khi mắt và tai theo dõi một con vật đang bay, không thể nói ‘cái này bắt đầu trước’, trong sự trao đổi kích thích và phản ứng. Vì hết thảy mọi vận động của sinh vật đều luôn luôn bị chế ước bởi ảnh hưởng bên ngoài, ta có thể, nếu ta muốn, xem vận động như hiệu quả của môi trường. Ngược lại cũng vậy, vì các kích thích quá nhiều sinh vật phải theo thứ tự đến sau những vận động của sinh vật cuối cùng đưa ra những cơ quan cảm thọ đón nhận ảnh hưởng bên ngoài, nên ta cũng có thể nói vận động là nhân đầu tiên của tất cả các kích thích.

Như vậy chính sinh vật tạo nên cái dạng của tác nhân kích thích do đón nhận tác động của bên ngoài theo cách thích đáng của nó. Muốn tồn tại chắc chắn sinh vật phải đụng độ với một số tác nhân vật lý và hóa học trong môi trường bao quanh. Nhưng tùy thuận bản chất đáp ứng của các cơ quan nhận cảm, ngưỡng phản ứng của các trung tâm thần kinh, và những vận chuyển của các cơ quan, sinh vật đích thân chọn lọc những kích thích nào trong thể giới vật lý mà nó nhạy cảm và phản ứng. Môi trường

(Umwelt) xuất khởi từ thế giới xuyên qua sự đương hiện của sinh vật. Lẽ cố nhiên sinh vật có thể tồn tại chỉ nếu nó thành tựu tìm được trong thế giới một môi trường tương thích.”

Quá trình nhận thức không chỉ kết nhập trong và ức chế bởi thế giới bao quanh, mà còn dự phần dựng khởi cái thế giới bao quanh đó. Như Merleau-Ponty đã nói, sinh vật vừa phát khởi vừa được nặn thành bởi môi trường. Bởi thế sinh vật và môi trường ràng buộc với nhau, xác định và chọn lọc lẫn nhau.

Bây giờ hãy bàn đến biến cố cấu trúc nhận thức xuất khởi từ những mẫu hình cảm giác vận động tái diễn (recurrent sensorimotor patterns) từ đó hành động được cảm giác hướng dẫn. Tiên phong nghiên cứu vấn đề này là Jean Piaget, nhà tâm lý học nổi tiếng người Thụy Sĩ. Ông đưa ra một chương trình gọi là ‘phát triển nhận thức luận’ (genetic epistemology) tìm cách giải thích sự phát triển của một đứa bé từ khi mới sinh ra là một sinh vật non nớt cho đến khi thành người lớn biết dẫn đo suy nghĩ. Đứa bé bắt đầu với hệ cảm giác vận động của nó, và Piaget muốn hiểu làm thế nào thông minh cảm giác vận động tiến hóa trở thành ý thức một thế giới ở ngoài đó với những vật thể thường tồn trong không gian và thời gian và ý thức được nó vừa là một vật thể trong số các vật thể, vừa là một tâm thức ở bên trong. Theo Piaget, đứa bé không chủ trương khách quan, không quan niệm lý tưởng, nó chỉ có hoạt tính. Ngay tác động đơn giản nhất của đứa bé để tri nhận một vật thể chỉ có thể giải thích bằng hoạt tính của nó mà thôi. Nương trên hoạt tính, đứa bé phải xây dựng toàn bộ cấu trúc với những qui luật và logic của thế giới hiện tượng. Đó là một thí dụ rõ ràng cho thấy cấu trúc nhận thức xuất khởi từ những mẫu hình tái diễn (Piaget bảo đó là phản ứng xoay quanh; circular reactions) của hoạt tính cảm giác vận động.

Thuyết diễn xuất bắt nguồn từ thuyết tự tổ chức (self-organization) của nhà thần kinh sinh học Humberto R. Maturana, Đại học Chí Lợi (University of Chile), Nam Mỹ. Ông khám phá hệ thần kinh không chỉ tự tổ chức mà còn luôn luôn tự qui chiếu

(self-reference). Do đó nhận thức không thể xem như biểu tượng một thực tại ở bên ngoài, mà phải hiểu nhận thức là sáng tạo liên tục những quan hệ mới trong mạng thần kinh. Theo ông, nhận thức xác định (specify) một thể giới xuyên qua tiến trình tự tổ chức của hệ thần kinh. Tiến thêm một bước, ông xác quyết: “Các hệ thống sống là hệ thống nhận thức, và sống xem như một quá trình thời là một quá trình nhận thức. Phát biểu này đúng với hết thảy sinh vật, có hay không có một hệ thần kinh.” (*Autopoiesis and Cognition*. Maturana and Varela. 1980)

Hợp tác với học trò là Varela, Maturana quảng diễn khái niệm hệ thống tự tổ chức và tự qui chiếu lập thành thuyết liên tục tự tạo tự sinh (autopoiesis). Thuyết này không chú trọng đến tính chất các thành phần mà chỉ chú trọng đến những quá trình và quan hệ giữa các quá trình thực hiện xuyên qua các thành phần. Lần đầu tiên trong khoa học hệ thống, hai khái niệm, tổ chức và cấu trúc, được phân biệt minh bạch. Tổ chức của một hệ sống là tập hợp tất cả quan hệ giữa các thành phần biểu trưng đặc tính của hệ, xác định thuộc một lớp nào đó. Như là một vi khuẩn, một cây hướng dương, một con mèo, hay một bộ não người. Mô tả tổ chức là mô tả trừu tượng các quan hệ, không nói đến thành phần. Tánh tự tạo tự sinh được xem là một mẫu hình tổ chức tổng quát, chung cho hết thảy mọi hệ sống, bất cứ thể trạng các thành phần như thế nào.

Cấu trúc của một hệ sống, ngược lại, là gồm những quan hệ đương thời giữa các thành phần vật lý. Nói cách khác, cấu trúc của hệ là hình thù vật lý hóa thân của tổ chức của hệ. Tổ chức của hệ được nhấn mạnh là độc lập với tính chất của các thành phần, do đó với nhiều loại thành phần khác nhau bất kỳ một tổ chức nào cũng có thể hóa thân nhiều cách khác nhau. Cấu trúc con người là một cấu trúc tiêu tán (dissipative structure), bền vững xa vị trí cân bằng. Quá trình liên tục hóa thân của mẫu hình tổ chức tự tạo tự sinh trong một cấu trúc tiêu tán gọi là quá trình sống, được đồng hóa với quá trình nhận thức tức tánh biết.

Mẫu hình tự tạo tự sinh được định nghĩa là một mạng lưới gồm các quá trình sản xuất trong đó chức năng của mỗi thành phần là tham gia sản xuất hay biến chuyển các thành phần khác của hệ. Theo cách đó, toàn thể mạng lưới liên tục tự tạo tự sinh. Mạng là do các thành phần sản xuất và các thành phần ấy là sản phẩm của mạng. Như vậy, trong một hệ sống, sản phẩm của sự vận hành của hệ chính là tổ chức của hệ. Theo Maturana và Varela, khái niệm liên tục tự tạo tự sinh là điều kiện cần và đủ để biểu trưng đặc tính tổ chức của các hệ sống. Do tự tạo tự sinh mỗi sinh vật là một đơn vị tự trị, một cá thể tự trị. Do những tương tác tái diễn (recurrent interactions), những nhiễu loạn qua lại (reciprocal perturbations) giữa cá thể và môi trường, cấu trúc của cá thể thay đổi để thích nghi với cấu trúc của môi trường.

Chừng nào một đơn vị không bị hủy diệt bởi tương tác với môi trường, thời thế nào ta cũng ghi nhận có một sự hỗ tương thích nghi giữa cấu trúc của môi trường và cấu trúc của đơn vị. Chừng nào có một sự hỗ tương thích nghi như vậy, thời môi trường và đơn vị tương tác như những nguồn quấy nhiễu lẫn nhau, phía này kích khởi phía kia thay đổi trạng thái. Kết quả là một lịch sử tương tác tái diễn nhằm điều hợp cấu trúc của cá thể với cấu trúc của môi trường. Một quá trình tiến hành như vậy gọi là móc nối cấu trúc (structural coupling) và lịch sử thay đổi cấu trúc mà giữ nguyên vẹn tổ chức của một cá thể gọi là sự phát triển cá thể (ontogeny). Tánh thích nghi của sinh vật với môi trường là một kết quả của móc nối cấu trúc của sinh vật với môi trường. Như vậy, sự bảo trì tánh tự tạo tự sinh và tánh thích nghi là điều kiện cần để sinh vật tồn tại.

Đứng về phía sinh vật, một cá thể tự trị, môi trường chỉ châm môi kích khởi biến đổi cấu trúc của cá thể chứ không chỉ định yếu tố nào phải biến đổi hay chỉ huy điều khiển sự biến đổi. Nói cách khác, những biến đổi cấu trúc của cá thể phát sinh là do nhiễu loạn đến từ những tương tác tái diễn, nhưng được xác định bởi cấu trúc của chính cá thể bị quấy nhiễu. Như vậy, cá thể

không những xác định các thay đổi cấu trúc mà còn xác định những nhiễu loạn nào đến từ môi trường kích khởi những thay đổi cấu trúc đó. Đây là điểm then chốt của thuyết diễn xuất. Chính những thay đổi cấu trúc của sinh vật cấu thành tác động nhận thức. Do xác định những nhiễu loạn đến từ bên ngoài kích khởi những thay đổi cấu trúc của nó, sinh vật ‘dựng khởi một thế giới’. Tánh biết như thế không phải là một biểu tượng của một thế giới độc lập có sẵn, mà là một sự dựng khởi liên tục một thế giới xuyên qua quá trình sống. Tương tác giữa một sinh vật và môi trường là những tương tác nhận thức, và ngay quá trình sống cũng là một quá trình nhận thức. Bởi vậy Maturana và Varela bảo: “Sống là biết”.

Tánh biết trong thuyết diễn xuất bao hàm toàn thể quá trình sống, bao gồm nhận thức, cảm xúc, và hành động, và không đòi hỏi phải có một bộ não và một hệ thần kinh. Ngay cả vi khuẩn cũng tri nhận một số đặc tính của môi trường. Chúng cảm giác các dòng hóa chất sai khác trong môi trường bao quanh, tìm tới chất đường và lia xa acit. Chúng cảm giác và lánh xa nhiệt, chuyển tới gần hay lẩn tránh ánh sáng. Lại có một số vi khuẩn nhận ra từ trường. Như thế, ngay một vi khuẩn cũng dựng khởi một thế giới, một thế giới của âm và lạnh, của các từ trường, và của các dòng hóa chất. Trong tất cả quá trình nhận thức ấy, không thể phân cách nhận thức và hành động. Vì các biến đổi cấu trúc và hành động liên hợp tùy thuộc cấu trúc của sinh vật cho nên Varela mô tả nhận thức là ‘hóa thân tác động’.

Thật vậy, nhận thức bao gồm hai hoạt dụng kết liên chặt chẽ với nhau: sự bảo trì liên tục tự tạo tự sinh và sự dựng khởi một thế giới. Mạng lưới sống với tánh lưu động và dễ uốn đáp ứng các nhiễu loạn hay ‘kích thích’ đến từ môi trường một cách rất đặc biệt. Toàn mạng lưới đáp ứng nhiễu loạn mà nó chọn lọc bằng cách bố trí lại mẫu hình kết nối của nó. Do đó, sinh vật chỉ đáp ứng một số rất bé kích thích. Hẳn chúng ta biết rằng chúng ta chỉ thấy hay nghe trong một dải tần số giới hạn, chúng ta thường

không thấy biết những sự vật và biến cố ở chung quanh mà chúng ta không để ý, và mọi điều chúng ta biết đều bị chế ước bởi khung ý niệm và tình huống văn hóa của chúng ta.

Nói cách khác, có rất nhiều nhiễu loạn không làm thay đổi cấu trúc bởi tại chúng “lạ” đối với hệ thống. Do đó mỗi hệ sống dựng khởi thế giới riêng biệt của nó tùy thuộc cấu trúc riêng biệt của nó, như Varela phát biểu: “Tâm và thế giới đồng thời cấu trúc lẫn nhau.” Tâm đây là tánh biết. Tâm đây là quá trình sống. Tuy nhiên, xuyên qua sự hỗ tương móc nối cấu trúc, mỗi hệ sống cá biệt là thành phần của thế giới của các hệ sống cá biệt khác. Chúng hỗ tương giao thiệp và điều hợp hành động của nhau.

Tầm tương tác của một hệ sống với môi trường gọi là lãnh vực nhận thức (cognitive domain) của hệ. Các nghiên cứu mới nhất cho biết cảm xúc là một phần trọng yếu của lãnh vực này. Tỷ dụ: Khi phản ứng nổi giận thời toàn bộ mẫu hình của quá trình sinh lý, mặt đỏ, thở nhanh, rung lên, ..., thuộc lãnh vực nhận thức. Khi tánh phức hợp của hệ sống gia tăng thời lãnh vực nhận thức cũng gia tăng. Đặc biệt bộ não và hệ thần kinh gia tăng tầm hoạt động và sự biệt hóa của các móc nối cấu trúc là một sự bành trướng đầy ý nghĩa của lãnh vực nhận thức của sinh vật. Đến một mức phức hợp nào đó, sinh vật móc nối cấu trúc không chỉ với môi trường của nó, mà ngay cả với chính nó, và như thế, sinh vật dựng khởi không chỉ một thế giới ở bên ngoài, mà còn dựng khởi một thế giới ở bên trong. Trong con người sự dựng khởi một thế giới nội tại như vậy liên hệ mật thiết với ngôn ngữ, tư duy, và ý thức.

Theo thuyết diễn xuất, cái thế giới do quá trình sống của một sinh vật dựng khởi là một thế giới tùy thuộc cấu trúc của sinh vật. Vì các sinh vật cá biệt cùng một loài có cấu trúc ít nhiều giống nhau cho nên chúng dựng khởi những thế giới giống nhau. Hơn nữa, là người, chúng ta cùng chia sẻ một cảnh giới trừu tượng ngôn ngữ và tư tưởng xuyên qua đó chúng ta cùng nhau dựng khởi thế giới của chúng ta. Thuyết diễn xuất không chủ

trương ngoài kia là hư vô từ đó vật chất được sáng tạo. Có một thế giới vật lý ngoài đó nhưng thế giới này không có nét đặc thù nào tiên thiên cả. Theo thuyết diễn xuất, không vật gì hiện hữu mà không tùy thuộc quá trình nhận thức. Không cấu trúc nào tồn tại một cách khách quan, không một khu vực nào có sẵn để ta vẽ một bản đồ. Bản đồ tự tạo tự sinh dựng khởi những nét đặc thù của khu vực.

Ta biết rằng chim và mèo nhìn cây khác với cách ta nhìn bởi ánh sáng chúng nhận thấy có dải tần số khác. Do đó, hình thù và cấu tạo của “cây” chúng dựng khởi khác với của “cây” ta dựng khởi. Khi ta nhìn một cây, ta không sáng chế thực tại. Nhưng cách ta miêu tả sự vật và nhận ra những mẫu hình từ vô số nhập kiện qua giác quan tùy thuộc thể chất của ta. Nói theo thuật ngữ của Maturana và Varela, cách ta móc nối cấu trúc với môi trường và từ đó cái thế giới ta dựng khởi tùy thuộc cấu trúc của ta.

Hằng ngày quen sử dụng hai khái niệm quen thuộc, biểu tượng và thông tin, ta khó chấp nhận chủ trương của thuyết diễn xuất bác bỏ hai khái niệm ấy cho là không thích hợp để giải thích quá trình nhận thức. Ký hiệu ngôn ngữ, nói hay viết, đều là biểu tượng của sự vật và ý tưởng. Ta thường xem những sự kiện như thời giờ trong ngày, báo cáo thời tiết, hay số điện thoại của một người thân là những mẫu thông tin thiết thực. Thời đại ta đang sống gọi là thời đại thông tin. Thế tại sao Maturana và Varela bảo là không có thông tin trong quá trình nhận thức? Sau đây là lời giải thích của Varela.

Trong mọi loài chỉ có người là nhận thức xuyên qua ngôn ngữ, suy tư trừu tượng, và ký hiệu khái niệm. Do khả năng trừu tượng hóa, một đặc tính của tâm thức, con người có thể và thường xuyên sử dụng những tâm lý biểu tượng, ký hiệu, và thông tin. Nhưng những thứ đó không biểu trưng đặc tính của quá trình nhận thức tổng quát chung cho hết thảy mọi loài sinh vật. Mặc dầu con người thường xuyên sử dụng tâm lý biểu tượng và thông tin, quá trình nhận thức của chúng ta không đặt cơ sở trên chúng.

Để thấy rõ vấn đề, hãy cứu xét ý nghĩa của từ ‘thông tin’. Theo hiểu biết thông thường, thông tin bề nào cũng sẵn có ở ngoài ấy chỉ cần não thu nhận chúng mà thôi. Thật ra, một mẫu thông tin thu nhận là một đại lượng, một tên gọi, hay một phát biểu ngắn được ta trừu xuất từ một toàn bộ mạng lưới các quan hệ, từ một tình huống khá ổn định, gán một ý nghĩa rút ra từ tình huống, và gọi đó là ‘thông tin’. Ta quá quen thuộc với những sự vật trừu tượng đó đến nỗi tưởng rằng ý nghĩa của chúng ở ngay trong chúng chứ không phải kéo ra từ tình huống chúng được trừu xuất. Ví như ánh đèn màu đỏ có ý nghĩa ‘dừng lại’ chỉ đối với những tài xế có văn hóa và trình độ hiểu biết sống trong những cộng đồng quen sử dụng đèn lưu thông xanh đỏ ở các ngã ba đường, chứ đối với một người sinh sống ở núi rừng khi thấy đèn lưu thông màu đỏ trong thành phố họ không hiểu đó là dấu hiệu báo phải dừng lại.

Sinh vật không thể tách rời môi trường vì chúng tương quan liên hệ xuyên qua sự hỗ tương xác định và chọn lọc. Sinh vật và môi trường đồng thời thu nhiếp và phóng khai lẫn nhau. Hay nói theo ngài Pháp Tạng, “Ở đây co rút là giãn nở, giãn nở chính là co rút. Vì sao vậy? Vì đồng nhất duyên khởi, không có tướng hai, nhị nguyên tính.” (Hoa nghiêm Nhất thừa giáo nghĩa phân tề chương. Tuệ Sỹ dịch) Môi trường của một sinh vật không phải là một cảnh giới vốn có mà do lịch sử móc nối cấu trúc của sinh vật ấy dựng khởi. Xây dựng tánh biết trên lịch sử móc nối cấu trúc, thuyết diễn xuất là Trung đạo, không chủ trương nhất nguyên hay nhị nguyên.

(II)

Biết ta biết.

Phái cổ điển của nhận thức luận tin tưởng rằng thực tại là đối tượng khách quan nhận thức có thể nắm bắt và ngôn ngữ có thể chỉ thị và biểu hiện. Đối với phái này, “tri giác chân chính” phải thỏa mãn hai điều kiện, độc lập đối với chủ thể nhận thức và biểu tượng một thể giới “vật tự thân” một cách trung thực. Mặc

dầu từ xưa đến nay rất nhiều kiến giải dùng luận lý chứng minh rằng hai điều kiện ấy không thể thực hiện, phần đông khoanh tay tự giới hạn trong sự quan sát tri giác tuyệt đối là bất khả đắc. Chỉ có một số rất ít khoa học gia và triết gia tìm cách giải tỏa khái niệm tri giác khỏi những ràng buộc ấy để có thể áp dụng nó cho những gì có thể tri nhận trong cảnh giới kinh nghiệm của chủ thể nhận thức. Số này thiết lập những mô hình tánh biết giải thích tri giác của sinh vật tùy thuộc sinh vật và hơn nữa là sản phẩm của các mạch biến dịch khép kín trong cấu trúc của sinh vật.

Trong sự tìm hiểu ta biết như thế nào, Maturana và Varela kể một thí nghiệmĩ cho thấy ta không thể tách rời lịch sử các hoạt động của ta và cách thể thế giới hiện ra theo lối ta nhìn. Hãy cho hai nguồn sáng khác màu, một trắng (dùng bóng đèn điện cực sáng) và một đỏ (dùng giấy bóng kính đỏ làm kính lọc), chiếu hai chùm tia sáng xuyên qua nhau. Đặt một vật, bàn tay của ta chẳng hạn, trong vùng chung của hai chùm và nhìn bóng của nó trên vách. Điều gây ngạc nhiên là màu của cái bóng ấy không trắng, không đỏ, không trộn lẫn trắng đỏ thành hồng như ta tưởng, mà xanh lục! Nếu bảo rằng màu là một phẩm tính của vật và của ánh sáng vật phản chiếu, thời khi thấy màu xanh tất nhiên ta nghĩ đó là do một tia sáng xanh xuyên qua mắt ta, một tia sáng có một độ dài sóng ta đo được. Nhưng khi đo các độ dài sóng trong quang phổ nhìn thấy trên vách, thời không thấy sự nổi bật nào của độ dài sóng màu xanh hay màu lục, mà chỉ thấy sự phân bố thường ứng với ánh sáng trắng. Nếu hỏi một nhà chuyên môn tại sao như vậy thời được biết rằng kinh nghiệm bóng màu xanh lục là một ảo sắc (chromatic illusion) vì thực tình không có bóng xanh lục mặc dầu ta thấy nó rõ ràng trước mắt.

Khi một quan sát viên nhìn một sinh vật tương tác với môi trường của nó, quan sát viên nhận thấy hành động của nó thích đáng hầu đáp ứng những nhiễu loạn môi trường áp đặt trên nó qua mỗi tương tác. Quan sát viên mô tả tánh thích đáng của hành động như là kết quả sinh vật thu nhiếp vài đặc sắc của môi

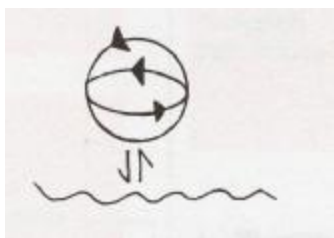
trường, như thông tin chẳng hạn, rồi nương vào mà tính toán những thay đổi thích đáng hầu bảo trì tánh tự tạo tự sinh. Một quá trình như vậy quan sát viên gọi là quá trình nhận thức. Trên phương diện vận hành khép kín của một tổ chức tự trị, mô tả như vậy là không đúng và thông hiểu nhận thức như thế là sai lạc, bởi vì sinh vật là một mạng lưới tự trị, tương tác với môi trường không có tính cách nhận chỉ thị thay đổi từ bên ngoài. Trên quan điểm nhận thức sai lầm đó, khi các hành động của sinh vật được nhận thấy diễn ra trong tình huống không có nhiều loạn hữu lực của môi trường, thời quan sát viên cho rằng những hành động nhận thấy là kết quả của một ảo giác.

Thực ra, sinh vật và hệ thần kinh của nó trong quá trình vận hành không thể có sự phân biệt giữa ảo giác và nhận thức. Bởi tại một mạng lưới neuron khép kín không thể phân biệt những thay đổi nào trong hoạt động tương đối của các neuron là do kích khởi từ bên ngoài hay từ bên trong. Sự phân biệt đó hoàn toàn thuộc cảnh giới mô tả trong đó quan sát viên định nghĩa một ngoại giới và một nội giới đối với sinh vật và hệ thần kinh của nó. Trong thực tế, đối với một động vật, hình trạng cấu trúc của môi trường có thể cấu thành những nhiễu loạn cảm giác và quá trình biến chuyển nội tại của các trạng thái được xác định như là kết quả của một tương tác riêng biệt giữa nó với môi trường, không phải bởi cấu trúc của môi trường mà chính bởi cấu trúc hệ thần kinh của nó và cấu trúc của nó xem như một cơ thể hoàn chỉnh.

Hơn nữa, vì những cấu trúc ấy là kết quả của mối nối cấu trúc giữa động vật và môi trường, sự vận hành khép kín của tổ chức của hệ thần kinh và của động vật phát sinh *nhận thức*, một xuất khởi biểu hiện sự móc nối cấu trúc giữa động vật và môi trường. Không phân biệt được những khái niệm qui ước xã hội mệnh danh là nhận thức hay ảo giác là do tánh bất lực bản hữu của tổ chức vận hành khép kín chứ không phải do trạng thái tri giác của ta hiện nay bị giới hạn. Do đó sự phân biệt giữa nhận thức và ảo

giác chỉ có thể thực hiện trong cảnh giới các hiện tượng xã hội mà thôi. Bởi vậy luôn luôn nên đặt câu hỏi về tánh xác thực của bất kỳ tri nhận nào.

Mỗi lần *mô tả*, minh bạch hay ngấm kín *trở vào* một sự vật tức là chỉ định một tiêu chuẩn phân biệt, thực hành một *ngôn ngữ phân biệt* (linguistic distinction). Ngôn ngữ phân biệt tách riêng cái được trở vào với bối cảnh của nó. Nói cách khác, ngôn ngữ phân biệt khu biệt một đơn vị A với cái không-A và định nghĩa A là khiên trừ không-A. Vật A được dựng khởi (định nghĩa A) khi thực hiện một ngôn ngữ phân biệt (khiên trừ không-A) của một ngôn ngữ phân biệt (khu biệt A với không-A). Như vậy, một đơn



vị là do một ngôn ngữ phân biệt của một ngôn ngữ phân biệt dựng khởi. Ngược lại, mọi khi mô tả, một quan sát viên trở vào một đơn vị, thời sự trở vào có nghĩa là thực hành một ngôn ngữ phân biệt của một ngôn ngữ phân biệt nhằm dựng khởi và

định nghĩa đơn vị đó. Tưởng nên nhắc lại đây sự cần thiết đừng lẫn lộn sự vận hành của sinh vật với sự mô tả tập tính của nó.

Quan sát viên có thể tri nhận một đơn vị trong nhiều cảnh giới khác nhau tùy theo cách phân biệt. Một mặt, nếu chú trọng đến cảnh giới vận hành của các thành phần của một đơn vị, cảnh giới các trạng thái nội tại và thay đổi cấu trúc, thời môi trường xem như không có. Mặt khác, nếu chú trọng đến cảnh giới vận hành của đơn vị tương tác với môi trường và mô tả lịch sử tương tác của nó, thời quan sát viên có thể thi thiết những quan hệ giữa một số tính chất của môi trường và tập tính của đơn vị và bỏ lơ nội động lực của đơn vị. Hai diện mô tả hai cảnh giới không tương ứng nhau, nhưng bổ sung nhau đưa đến một sự thông hiểu đầy đủ về đơn vị. Đứng ở ngoài, quan sát viên tìm cách kết nối hai diện ấy lại.

Nếu đơn vị là một sinh vật có hệ thần kinh, thời nói đến tập tính

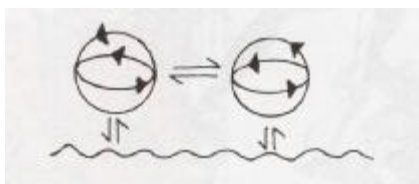
tức nói đến những thay đổi vị trí hay thái độ của sinh vật mà một quan sát viên mô tả như là những chuyển động hay hành động trong một môi trường nào đó. Quan sát viên có thể mô tả bất kỳ tập tính hay hành động nào cũng có mục đích, hoặc tác dụng hoặc hàm nghĩa, do quan sát viên gắn ghép tương hợp với tánh tự tạo tự sinh của sinh vật. Nhưng vì hệ thần kinh vận hành khép kín, nên quan sát viên nhìn nhận cấu trúc của sinh vật xác định những tương tác bằng cách chỉ định hình dạng nào của môi trường kích khởi sự thay đổi cấu trúc của nó. Chính quan sát viên nhìn nhận môi trường không chỉ định hay điều khiển những thay đổi cấu trúc của sinh vật. Vì vậy tác dụng hay ý nghĩa mà quan sát viên qui cho tập tính không liên can gì đến sự thay đổi cấu trúc của sinh vật.

Để biện minh không ý nghĩa nào ẩn tàng trong những thay đổi cấu trúc kích khởi bởi tương tác, Maturana đưa ra thí dụ quá trình chế tạo một cặp thấu kính, một lõi một lõm, bằng cách sử dụng một phép quay thích đáng mãi hai mẫu thủy tinh với nhau. Ta có thể bảo hai thấu kính ấy hoặc hợp thích nhau hoặc cái lõm là để chứa cái lõi.

Tuy nhiên, sự qui ý nghĩa hay mục đích như vậy không phải là một đặc tính của sự tương ứng hình học. Sự kiện cụ thể là những thay đổi cấu trúc tùy thuận những tương tác liên tục tái diễn. Sở dĩ Maturana nhất thiết bằng vào sự thay đổi cấu trúc để mô tả tánh tự tạo tự sinh là vì ông muốn gạt bỏ mọi kiến giải sử dụng khái niệm thông tin hay biểu tượng. Lập trường cứng rắn của ông về sau được Varela bổ túc cho rằng khả năng nhận thức của con người chưa thỏa mãn cho đến khi nào kiến giải của Maturana được bổ sung bởi những lời giải thích sử dụng thông tin và biểu tượng một cách cẩn trọng.

Động vật và môi trường tương hợp biến chuyển. Cả hai thay đổi cấu trúc và hình dạng để hợp thích lẫn nhau, cùng nhau trôi giạt. Chữ trôi giạt dùng ở đây là để ví với sự trôi giạt của một chiếc thuyền trên biển cả, không bánh lái, không tay chèo. Hành trình

trôi giạt được xác định từng lúc, từng lúc, tùy thuộc sự tương tác liên tục tái diễn giữa thuyền với sóng và gió. Hành trình này diễn



biên không có lựa chọn, trôi giạt chừng nào thuyền còn trôi nổi trên mặt nước (bảo trì tánh thích nghi) và còn giữ nguyên hình dạng (bảo toàn tổ chức).

Giống như thuyền trôi giạt, *sự phát triển cá thể* (ontogeny) tức lịch sử thay đổi cấu trúc với sự bảo toàn tổ chức và tánh thích nghi cùng với sự đổi chỗ của động vật trong môi trường là *quá trình cấu trúc trôi giạt* của động vật.

Bây giờ thay vì quan sát một hệ sống có hệ thần kinh móc nối cấu trúc với môi trường, hãy tìm hiểu những gì xảy ra khi hệ sống này móc nối cấu trúc với những hệ sống khác. Maturana thường dùng cụm từ ‘tánh gắn bó sinh học’ (biological stickiness) để mô tả tình trạng hai hệ sống tồn tại gần nhau, hợp thích nhau, và tương tác liên tục tái diễn.

Nhìn từ hệ sống này, hệ sống kia là một nguồn nhiễu loạn không phân biệt được với những nhiễu loạn đến từ môi trường không sống. Do tánh gắn bó sinh học, hệ sống này chia sẻ một môi trường chung với hệ sống kia, hệ này trở thành một phần của cảnh giới tồn tại của hệ kia. Những *tương tác liên tục tái diễn* giữa hai hệ gắn bó nhau tạo điều kiện hiện thành một *hợp tác phát triển cá thể* (co-ontogeny). Trong hợp tác phát triển cá thể các hệ sống hợp thích nhau cùng vận hành theo một quá trình cấu trúc trôi giạt, hệ nào bảo toàn tổ chức và tánh thích nghi của hệ này. Các hệ sống đồng trôi giạt phát khởi một cảnh giới hiện tượng mới, *hiện tượng xã hội*, và tạo ra một *đơn vị xã hội* trong đó chúng trở thành những thành viên.

Với tư cách quan sát viên, ta có thể mô tả các hồ tương móc nối cấu trúc trong quá trình cấu trúc trôi giạt như là một *thỏa hiệp phối hợp tập tính* giữa những thành viên của một đơn vị xã hội.

Những thỏa hiệp phối hợp tập tính hổ tương kích khởi giữa những thành viên xã hội được gọi là ‘*truyền thông*’ (communication). Như vậy theo Maturana, ‘truyền thông’ không có nghĩa là một sự vận chuyển thông tin mà là những thỏa hiệp phối hợp tập tính giữa các thành viên xuyên qua hổ tương móc nối cấu trúc trong một đơn vị xã hội. Thỏa hiệp phối hợp tập tính là đặc tính then chốt của truyền thông đối với hết thảy mọi sinh vật, có hay không có hệ thần kinh. Tuy nhiên, hệ thần kinh càng phức hợp thời thỏa hiệp phối hợp tập tính trở nên càng tinh tế và càng phức tạp.

Thỏa hiệp phối hợp tập tính có thể tự nhiên (natural behavior) hay hoạch đắc (acquired behavior). Tự nhiên nếu tập tính là kết quả của những thay đổi cấu trúc độc lập với sự phát triển cá thể riêng của sinh vật. Hoạch đắc nếu tùy thuộc sự phát triển cá thể riêng của sinh vật và ngẫu duyên phụ thuộc lịch sử tương tác giữa sinh vật với các thành viên khác trong đơn vị xã hội. Trong trường hợp này, quan sát viên có thể qui ý nghĩa cho các thỏa hiệp phối hợp tập tính và giải thích ý nghĩa đó hiện khởi trong sự phát triển cá thể và ngẫu duyên phụ thuộc lịch sử cộng tồn của các thành viên trong đơn vị xã hội. Maturana gọi thỏa hiệp phối hợp tập tính hoạch đắc là *ngôn ngữ tập tính* (linguistic behavior). Ngôn ngữ tập tính rất dễ nhận thấy giữa người với chó, mèo nuôi trong nhà. Chẳng hạn, con mèo thường cào cửa đòi chủ mở cửa để ra ngoài, con chó vẫy đuôi mừng chủ đi xa về. Những ngôn ngữ tập tính ấy xuất hiện bởi tại hợp tác phát triển cá thể, bởi tại sống gần nhau.

Một quan sát viên có thể mô tả những ngôn ngữ tập tính như là một sự trao đổi thông tin có ý nghĩa. Thí dụ nói “con mèo đang nói với chủ rằng nó muốn ra ngoài”. Nhưng theo Maturana, đó chỉ là một phóng chiếu từ quan sát viên chứ ngôn ngữ tập tính không bao hàm ý nghĩa nào cả. Sự cố chỉ là tác dụng kích khởi lẫn nhau những thay đổi cấu trúc hợp thích giữa hai hệ sống, người và mèo.

Ngôn ngữ tập tính chưa phải là ngôn ngữ. Theo Maturana, **ngôn ngữ** (language) là một hiện tượng sinh học phát khởi từ sự vận hành của các sinh vật liên tục tái diễn tương tác bảo toàn tổ chức và tánh thích nghi theo quá trình cấu trúc trôi giạt trong hợp tác phát triển cá thể. Hiện tượng ngôn ngữ sinh khởi khi có “**truyền thông về truyền thông**”. Hay: Quá trình sinh khởi ngôn ngữ, còn gọi là ‘**cấu trúc ngôn ngữ**’ (languaging), diễn ra khi một phản thân tác động (reflexive action) thực hiện một ngôn ngữ phân biệt của ngôn ngữ phân biệt trong tương quan với môi trường, hay thỏa hiệp phối hợp các thỏa hiệp phối hợp tập tính trong tương quan với các thành viên xã hội khác.

Thí dụ sau đây sẽ giúp hiểu thế nào là cấu trúc ngôn ngữ. Giả thử mỗi buổi sáng con mèo của tôi kêu meo meo và chạy về phía tủ lạnh. Tôi theo nó, mở tủ lấy sữa đổ vào một cái chén, và đưa nó hớp hết. Đó là truyền thông, một phối hợp tập tính xuyên qua những tái diễn tương tác, hay hỗ tương móc nối cấu trúc. Bây giờ giả thử một buổi sáng nọ, tôi không đi theo nó vì tôi biết không còn sữa cho nó. Nếu con mèo có cách gì đó biết truyền thông cho tôi hay đại khái như “Ông chủ ơi, tôi đã meo meo ba lần rồi; sữa của tôi đâu?” thời đó là ngôn ngữ. Mèo không biết sử dụng ngôn ngữ theo nghĩa của Maturana nhưng theo kết quả nghiên cứu của nhiều nhà tâm lý học Hoa kỳ, giống tinh tinh (chimpanzee) chẳng những có khả năng học hỏi một số ký hiệu ngôn ngữ mà còn biết tổ hợp dấu hiệu thành nhiều cách diễn đạt mới.

Một thí dụ khác về ngôn ngữ: Khi đứng bên lề đường ta khoa tay làm dấu nhằm kích khởi sự lưu ý của một tài xế taxi, thời đó là một phối hợp tập tính. Khi ta lấy tay vẽ một vòng tròn hàm ý muốn ông tài xế quay xe một vòng chữ U, thời đó là phối hợp sự phối hợp. Và như vậy là phát khởi truyền thông bằng ngôn ngữ mức sơ cấp. Vòng tròn trở thành một dấu hiệu, hiển thị một tâm lý biểu tượng về quỹ đạo của chiếc taxi. Thí dụ này cho thấy ngôn ngữ là một hệ thống truyền thông bằng dấu hiệu. Những

dấu hiệu như tiếng, chữ, hay cử chỉ biểu hiệu ngôn ngữ tập tính hay phân biệt. Ngôn ngữ phân biệt của ngôn ngữ phân biệt dựng khởi các đối tượng (A là khiên trừ không-A) và dấu hiệu (tên gọi A) trở thành liên hợp với tâm lý biểu tượng của các đối tượng ấy.

Nhà nhân chủng học Gordon Hewes vào thập niên 70 xướng lên thuyết ngôn ngữ sinh khởi từ khi giống linh trưởng (primates; người khỉ cổ đại) biết sử dụng tay một cách chính xác để làm dấu hiệu truyền thông và tạo dụng cụ. Sau một thời gian tiến hóa, chúng có khả năng theo dõi những chuỗi mẫu hình phức hợp khi tạo dụng cụ, làm điệu bộ, và ra dấu hiệu và từ đó phát sinh nói thành tiếng. Roger Fouts trong tập sách *Next to Kin* (Tôi cận thân) của ông quảng diễn thuyết của Hewes sau khi khảo sát cách truyền thông của giống tinh tinh. Giống này biết sử dụng những dấu hiệu và tỷ dụ, nắm bắt được cách xếp loại, và hiểu biết những qui tắc văn phạm đơn giản. Chúng có khả năng kết hợp các dấu hiệu theo thứ tự trước sau để gợi ý nghĩa. Chúng sáng tạo thêm nhiều chữ mới bằng cách kết hợp các dấu hiệu theo kiểu mới.

Ý tưởng ngôn ngữ bắt nguồn từ cử chỉ và điệu bộ thật ra không có gì mới mẻ vì từ xưa ai cũng biết trẻ thơ trải qua một thời gian làm điệu bộ và cử chỉ trước khi bắt đầu nói. Những người không rành ngôn ngữ của địa phương mình thăm viếng thường phải ‘nói’ bằng tay. Vấn đề khoa học tìm hiểu là làm thế nào tiếng nói phát sinh từ cử chỉ. Làm thế nào tổ tiên người khi chúng ta bắt được nhịp cầu vượt qua cái hố ngăn cách cử động của tay và dòng tiếng nói phát ra từ miệng?

Vấn đề này được nhà thần kinh học Doreen Kimura giải quyết do sự khám phá tiếng nói và chuyển động chính xác của tay đều do cùng chung một vùng vận động của não chi phối. Do đó Fouts mới nghĩ ra rằng thủ ngữ (sign language) hay tiếng nói (spoken language) cả hai đều là cử động: “Thủ ngữ là cử động của tay; tiếng nói là cử động của lưỡi. Lưỡi cử động chính xác,

ngưng lại những nơi xác định trong miệng để chúng ta phát ra tiếng nói. Tay và ngón tay ngưng lại đúng những nơi chung quanh thân thể để tạo ra những dấu hiệu.” Những cử động chính xác của tay tiến hóa đến độ kích khởi cử động chính xác của lưỡi và sự tiến hóa cử chỉ phát sinh hai hậu quả: một, khả năng tạo ra và sử dụng những dụng cụ càng lúc càng phức tạp và hai, khả năng phát âm thành tiếng nói càng lúc càng khó hiểu. Sau hàng trăm ngàn năm tiến hóa tiếng nói được sử dụng nhiều hơn thủ ngữ và trở nên hình thức truyền thông phổ dụng hiện nay. Tuy thế, theo Fouts, “cử chỉ vẫn còn được sử dụng như ‘ngôn ngữ thứ hai’ (second language) của mọi văn hóa.”

Khi đối tượng được tác thành bởi ngôn ngữ phân biệt của những ngôn ngữ phân biệt, chúng trở thành cơ sở của những phối hợp khác tạo thêm nhiều khái niệm trừu tượng về tính chất của chúng, và về những tương quan giữa các đối tượng. Chẳng hạn, nếu đối tượng là cái bàn, những khái niệm tạo thêm có thể là chiều cao hay vị trí của cái bàn, bằng cách tác động phân biệt những phân biệt của những phân biệt. Quá trình quan sát, theo Maturana, bao gồm những phân biệt của phân biệt như vậy. Quan sát viên, một đối tượng như những đối tượng khác, hiện khởi khi ta phân biệt những tác động quan sát, và cuối cùng tự tri (self-awareness) là quan sát quan sát viên khi ta sử dụng khái niệm đối tượng và những khái niệm trừu tượng liên hợp để mô tả chính ta.

Thật vậy, quan sát viên và cấu trúc ngôn ngữ đồng thời câu khởi. Mọi hoạt động diễn đạt hay cấu trúc ngôn ngữ đều phát sinh trong kinh nghiệm sống. Cấu trúc ngôn ngữ không có nghĩa là chuyển đạt tin tức hay bất kỳ ‘thông tin’ nào, mà trở vào một hoạt động xã hội sinh khởi từ những phối hợp hành động về phối hợp hành động. Không có phối hợp hành động như vậy thì không có cấu trúc ngôn ngữ để mô tả, và tác động phân biệt của quan sát viên không làm sao được ý thức.

Quan sát là nhận biết phân biệt. Do đó, tự quan sát thấy mình là

tác viên phân biệt tức là phân biệt được tự thân. Maturana diễn tả vòng kín ấy như sau: “... nếu chúng ta chấp nhận những gì chúng ta phân biệt tùy thuận những gì chúng ta làm, như khoa học vật lý hiện đại chấp nhận, thời chúng ta, quan sát viên, hoạt động với giả thiết ngầm là, chúng ta bẩm thụ lý trí, và điều này không cần hay không thể giải thích. Tuy vậy, nếu chúng ta, quan sát viên, suy gẫm về kinh nghiệm của chúng ta thời chúng ta khám phá ra kinh nghiệm của chúng ta là tìm thấy chúng ta đang quan sát, đang nói, hay đang tác động, và bất kỳ giải thích hay mô tả nào về những gì chúng ta làm đều suy ra từ kinh nghiệm chúng ta tìm thấy chúng ta đang làm những gì chúng ta làm.” (... *if we accept that what we distinguish depends on what we do, as modern physics does, we operate under the implicit assumption that, as observers, we are endowed with rationality, and that this need not or cannot be explained. Yet, if we reflect upon our experience as observers, we discover that our experience is that we find ourselves observing, talking, or acting, and that any explanation or description of what we do is secondary to our experience of finding ourselves in the doing of what we do.*)

Điểm nổi bật trong cái vòng kín ấy là đối tượng quan sát không phải là sự vật, tính chất, hay những mối tương quan của một thể giới ‘như thị’, mà là những kết quả của những phân biệt do chính quan sát viên tác thành. Bởi vậy, không làm sao có được những kết quả của phân biệt nếu không có ai đó tác động phân biệt. Như thế, quan sát viên sinh khởi từ cách thức và phương tiện mô tả của chính nó, nghĩa là bằng cách phân biệt chính nó. Tác dụng căn bản của phân biệt dẫn đến sự phân biệt ly cách quan sát viên với đối tượng quan sát.

Hãy nhìn lại bức hình *Tay vẽ tay* của họa sĩ M. C. Escher. Ta nhận ngay ra ẩn núp đằng sau là bàn tay của họa sĩ vẽ cả hai tay, trái và phải. Cũng vậy, ta có thể giải thích tay vẽ tay là vòng kín tác động phân biệt của tác động phân biệt, và đằng sau là quan sát viên phân biệt với cái vòng kín ấy.

Những điều trình bày trên làm tưởng nhớ đến Descartes. Nhằm bác bỏ chủ nghĩa hoài nghi (skepticism), Descartes sử dụng hoài nghi như một lợi khí để tách riêng tất cả những gì khả nghi với những sự thật còn lại. Cuối cùng điều duy nhất ông nhận thấy và có thể tin chắc là điều chính ông đang trầm tư trong hoài nghi. Vì sự trầm tư của ông nhằm thấu đạt một thực thể, trái ngược với chủ trương của chủ nghĩa hoài nghi, cho nên ông phát biểu sự tin chắc về tư tưởng hoài nghi của ông như một nguyên lý thực thể học: cogito ergo sum (Tôi suy nghĩ, như vậy là tôi thực hữu). Maturana không chấp nhận lời phát biểu ấy vì chữ ‘sum’ xác nhận một bản thể có thật. Thật ra, tư tưởng hoài nghi mà ông tin chắc, Descartes không thấy rõ nó phải y cứ trên những phân biệt mà ông là tác viên trong cái thế giới kinh nghiệm của chính ông chứ không trên bất kỳ một thực thể nào cả. Nếu thấy rõ thời khắc ông đã hô lớn: “Do phân biệt, tôi tạo tôi thành quan sát viên.”

Ngôn ngữ phân biệt không cô lập mà ở trong mạng lưới móc nối cấu trúc, mạng lưới ta không ngừng đan kết bằng cấu trúc ngôn ngữ. Ý nghĩa phát khởi như một mẫu hình các quan hệ giữa các ngôn ngữ phân biệt. Như thế, chúng ta tồn tại trong một ‘cảnh giới ý nghĩa’ do chúng ta sử dụng ngôn ngữ dựng thành. Khi ta sử dụng khái niệm đối tượng và những khái niệm trừu tượng liên hợp để mô tả chính ta thời tự tri sinh khởi. Maturana nhận xét: “Vì biết (nhận thức) là hành động có hiệu quả cho nên biết không liên can đến đối tượng và khi biết chúng ta biết như thế nào, chúng ta dựng khởi ngay chính chúng ta”. Cảnh giới ngôn ngữ của con người mở rộng để bao hàm suy tưởng và tự tri.

Theo trên, tự tri (self-awareness) dính liền ngôn ngữ phân biệt và vấn đề thông hiểu ngôn ngữ phân biệt được tiếp cận xuyên qua một sự phân tích kỹ lưỡng về vấn đề truyền thông. Kết quả cho thấy cá thể tồn tại chỉ trong ngôn ngữ, tự ngã tồn tại chỉ trong ngôn ngữ, và tự ý thức (self-consciousness) xem như một hiện tượng tự phân biệt phát sinh chỉ trong ngôn ngữ. Hơn nữa, vì ngôn ngữ, cảnh giới các thỏa hiệp phối hợp hành động, là một

hiện tượng xã hội, cho nên ***tự ý thức là một hiện tượng xã hội***.

Là người, chúng ta tồn tại trong ngôn ngữ. Duy nhất con người mới có khả năng liên tục đan kết mạng lưới ngôn ngữ mà nó trăm mình trong đó. Bằng ngôn ngữ chúng ta phối hợp tập tính của chúng ta và cùng nhau dựng khởi thế giới của chúng ta. Thế giới này bao hàm thế giới nội tâm của chúng ta, gồm những tư tưởng, khái niệm, tín ngưỡng, tâm lý biểu tượng, ý hướng, và tự tri. Như vậy, tâm hành phát sinh trong ngôn ngữ, do đó chỉ phát sinh trong cảnh giới xã hội. Thuyết diễn xuất của Maturana và Varela khác xa các thuyết tánh biết khác vì đặt trọng tâm vào ngôn ngữ và truyền thông. Theo Maturana, các hiện tượng tâm ý là hiện tượng xã hội nên chỉ thông đạt được qua ngôn ngữ và qua toàn thể cảnh huống xã hội bao hàm chúng trong đó.

Nhìn lại từ đầu, ta thấy thuyết diễn xuất giải thích nhận thức như một hiện tượng sinh học, và nhân đó thuyết minh sự sinh khởi của ngôn ngữ. Tuy là một thuyết khoa học căn cứ trên sinh học, nhưng thuyết diễn xuất giải thích những kinh nghiệm sống có ý thức thay vì một thế giới hiện thực như nhiều thuyết về tánh biết hiện nay. Maturana và Varela sử dụng tánh biết và ngôn ngữ thường ngày vẽ một vòng kín kết nối hành động và kinh nghiệm nhằm cắt nghĩa biết là biết như thế nào và đâu là căn nguyên của ngôn ngữ. Những trật tự có qui củ được dẫn ra theo thứ lớp từ tổ chức tự tạo tự sinh, quá trình cấu trúc trôi giạt, hợp tác phát triển cá thể, đến cảnh giới các hiện tượng xã hội, truyền thông, ngôn ngữ tập tính hay ngôn ngữ phân biệt.

Giống như cơ chế móc nối cấu trúc của loại côn trùng xã hội, loài kiến chẳng hạn, phát sinh xuyên qua sự liên tục trao đổi hóa chất (trophallaxis), cơ chế móc nối cấu trúc giữa người với người phát sinh xuyên qua ngôn ngữ. Ngôn ngữ không phải là một lợi khí để hiển thị một thế giới bên ngoài mà thật ra bằng cấu trúc ngôn ngữ, nhận thức tác dụng dựng khởi một thế giới. Cuộc sống của chúng ta diễn ra qua hồ tương móc nối ngôn ngữ không phải vì ngôn ngữ để chúng ta tự xuất hiện mà bởi tại thể

trạng của chúng ta bằng ngôn ngữ thường xuyên đang được chính ta và đồng loại dựng thành. Những nét đặc trưng hoạt tính của con người nêu ra trong thuyết diễn xuất áp dụng vào hết thấy mọi mặt trong đời sống hằng ngày.

Một điều khá lý thú là những gì trên đây tác giả cố gắng đem sở học trình bày thuyết diễn xuất của Maturana và Varela tuồng như tìm thấy được trong lời văn có tính triết lý tôn giáo và đôi khi văn nghệ của bài “Mười huyền môn: Trật tự của thế giới trong tương quan vô tận”, của Thầy Tuệ Sỹ. Tác giả chỉ trích dẫn ra đây một số ít đoạn chữ thật ra toàn bài hầu như không có đoạn nào là không liên can đến thuyết diễn xuất của Maturana và Varela. Đối với tác giả, cụm từ ‘sự phản chiếu’ Thầy dùng trong bài có ý nghĩa tương đương với cụm từ ‘sự tương tác liên tục tái diễn’ mà tác giả sử dụng mô tả quan hệ giữa các hệ sống với nhau và với môi trường bao quanh chúng. Trong ngành khảo cứu khoa học những quan hệ đó được mô tả chính xác bằng các hệ thống động lực, toán học về các hệ thống phức hợp hay mạng lưới tự tổ chức. Sau phần trích dẫn, tác giả sẽ lược trình khái niệm tự quy chiếu (self-reference) và phép đệ quy (recursion) là thứ ngôn ngữ diễn tả ‘sự phản chiếu’ hay ‘sự tương tác liên tục tái diễn’ rất cần thiết trong vấn đề tìm hiểu bản chất trùng trùng duyên khởi của mọi sự vật trong vũ trụ.

Trước hết, về nhân quả đồng thời, có đoạn:

“Trong khi lập thuyết, người ta phải tuân theo một trật tự cố định. Nhưng ý nghĩa đạt được thì luôn luôn vượt ngoài trật tự này. Thí dụ, khi diễn tả bằng văn tự, người ta phải tuân theo một qui ước: hoặc viết theo hàng ngang hoặc viết theo hàng dọc, và trong đó các chữ phải được sắp theo một thứ tự nào đó. Nhưng ở lãnh hội, tất cả những qui ước và hình thức diễn tả của văn tự đều biến mất. Chúng biến mất bởi vì cái ý nghĩa mà chúng ta đạt được nó xuất hiện trong tác dụng đồng thời của tất cả các phương tiện diễn đạt. Dù vậy, mọi sự thể vẫn giữ nguyên vị trí của nó trong trật tự cộng đồng.

Tính cách đồng thời vừa nói chính là nhân quả đồng thời, nhưng không xét theo tự thể mà chỉ xét theo tác động. Không xét theo tự thể, tức là không nói sự thể này đã sinh ra sự thể kia như thế nào. Nói tác động là nói sự phản chiếu, và là phản chiếu trong toàn diện. Trong cái chủ động, phản chiếu toàn diện cái bị tác động, và ngược lại. Sự phản chiếu ấy lập nên nhân quả đồng thời.

Từ lý luận trên, người ta nói, khi một sự thể tự biểu lộ toàn diện của nó, đồng thời biểu lộ toàn diện tất cả sự thể khác. Đến lượt mỗi sự thể trong cũng tự biểu lộ và biểu lộ tất cả. Như vậy mọi sự thể xuất hiện trong tương quan, và vì tương quan ấy là tương tại và tương thị nên trở thành tương quan vô tận; trật tự nhân quả vẫn không rối loạn.”

Tương tại được giải thích: “Thể nào là tương tại? Đó là sự phản chiếu lẫn nhau của các sự thể, trong thể giới cộng đồng. Nói một cách giản lược, đó là sự phản chiếu của cá biệt và toàn thể, giống như hình ảnh của một biển lớn được phản chiếu trọn vẹn trong một làn sóng và ngược lại. Theo nghĩa đó, cái lớn ở trong cái nhỏ và cái nhỏ ở trong cái lớn. Bởi vì, trong tức là phản chiếu toàn diện, do đó nói rằng cái này ở trong cái kia có nghĩa rằng cái này chính là cái kia: tương tại tức là tương thị.”

Những hình ảnh tương tự là những thí dụ rất quan trọng trong việc diễn tả các quá trình, chẳng hạn như quá trình cấu trúc trôi giạt hay hợp tác phát triển cá thể được định nghĩa tương tự như sự trôi giạt của một chiếc thuyền trên biển cả, không bánh lái, không tay chèo. Thầy Tuệ Sỹ đề cập một cách rất khoa học đến giá trị ước lệ của thí dụ như sau: “Tạo ra một thí dụ, người ta chỉ cần biết thể nào là những cái tương đồng, theo cách loại suy. Sau đó, phải làm thế nào mà xóa được thí dụ một cách dễ dàng, thì sự diễn đạt mới được thấu đáo. Như vậy, giữa cái được ám chỉ bằng thí dụ và bản thân của thí dụ cần có một khoảng trống. Tiên khởi, vì có khoảng trống nên mới có thể bỏ qua thí dụ để nhận ra cái được thí dụ. Cũng như khi đặt một ngón tay lên môi mà nói:

"giống cái này"; nói thế, khó phân biệt cái này là cái nào, là ngón tay hay môi miệng. Cũng vậy, sự thí dụ phải diễn tiến từ chỗ tạp loạn, cái này cũng giống cái kia, rồi đi đến chỗ phân biệt nghiêm xác. Giống nhau tức là đồng loại, đồng hành. Nghĩa là, trên tổng quát thì người ta nói: "cái này cũng vậy", chúng đồng loại, vì cũng xuất hiện trong một môi trường. Chúng đồng hành, vì cùng vận chuyển trong môi trường đó. Cùng xuất hiện và vận chuyển trong một môi trường chung, nhưng mỗi cái có một vị trí riêng biệt; vì thế, cái này đối với cái kia chỉ giống như chứ không thực sự như vậy.

Người ta thường nói, thí dụ chỉ có giá trị rất ước lệ. Bởi vì những cái mà người ta dùng để thí dụ phải giới hạn trong phạm vi thông tục của kinh nghiệm thường thức. Lấy cái đã biết để dẫn khởi cái chưa biết. Nếu cái chưa biết vĩnh viễn không xuất hiện thì thí dụ sẽ bao hàm tính chất độc đoán."

Nói về những tương tác liên tục tái diễn, tánh xuất khởi, và sự sinh khởi của ngôn ngữ, xin trích dẫn toàn đoạn giải thích huyền môn thứ ba: Bí mật ẩn hiện câu thành:

"Phản chiếu là tác dụng của định luật duyên khởi. Từ trên định luật này, người ta suy diễn được hai khả năng thành tựu: sự thành tựu của cá thể và sự thành tựu của toàn thể. Đối với cá thể, sự thành tựu đó có nghĩa sự xuất hiện của nó trong một vị trí cố định. Người ta sẽ qui định mọi thể cách tương quan hiện hữu bằng vị trí này. Định được một vị trí là định được tất cả vị trí khác. Như vậy, khi khởi lên tác dụng trong một thể giới cộng đồng, người ta thấy ngay đã có ở đó một trật tự an bài. Bởi vì trật tự được đặt trên nền tảng duyên khởi, do đó sự thiết lập là tác dụng của chính mỗi sự thể cá biệt. Khái niệm về lý duyên khởi vẫn là: "Không có tác giả, không thọ giả, chỉ có tác nghiệp". Không có một thể lực biên khởi, không có một tự thể quyết định thúc đẩy mọi tác dụng. Tự thể được coi như xuất hiện và tồn tại bằng tác dụng; nghĩa là, không có tự thể ở đằng sau tác dụng. Nói rằng cá thể cố thủ lấy vị trí cố định của nó, không phải

vì vậy mà cá thể ấy tự hữu như một tự thể tuyệt đối. Tuy nhiên, đã nói là cố định trong một vị trí, thế thì bằng cách nào mà khởi lên được tác dụng? Ở đây, chỉ có một tác dụng căn bản là sự phản chiếu. Toàn thể được phản chiếu trong cá biệt; do phản chiếu như vậy, sự thể cá biệt được coi như có vị trí cố định.

Thế nào là ý nghĩa của một lời nói? Đó là khởi điểm của Hoa nghiêm tông. Nó khởi lên từ cái đồng hỗn mang mờ mịt của vạn hữu. Một khi lời nói đã thành hình, người ta muốn cho ý nghĩa của nó phải kéo lôi mờ bong bóng của vạn hữu ra khỏi sự tạp loạn của chúng để trở thành một trật tự có qui củ. Tiên khởi, chắc chắn là người ta không thể tìm thấy trật tự này trong chính bản thân của vạn hữu. Nhưng bản thân của vạn hữu lại chính là Pháp thân của Phật. Như vậy, thay vì lần dò theo lời nói phát ra từ chính mình, người ta phải bắt đầu bằng cách nghe lại từ lời nói của Phật. Chính lời nói ấy nói rằng những gì được nói lên, đều nói theo sự phản chiếu của vạn hữu. Vạn hữu phản chiếu lẫn nhau để trở thành những biểu tượng danh ngôn như vậy. Đây là lời nói của kinh Hoa Nghiêm: *"Pháp như vậy là như vậy: không có tác giả, không có thành giả. Như vậy, bậc Ứng cúng, Đẳng chánh giác cũng như vậy"*. Nơi khác kinh nói: *"Phật không có xuất hiện thế gian, cũng không có nhập niết bàn. Vì sức mạnh của đại nguyện mà hiển hiện pháp tự tại"*.

Những lời ấy muốn nói gì? Nghe được lời của Phật là nghe tiếng nói thâm lặng của vạn hữu. Nhưng làm sao để nghe? Vậy trước hết, hiểu cách nói của Phật. Cách nói ấy được coi như tùy tiện, và tùy thuận theo cơ cảm. Cách nói phản chiếu từ cách nghe. Cách nghe phản chiếu lại cách nói. Nói và nghe ràng buộc với nhau như trong thế giới cộng đồng của tác dụng. Sự ràng buộc ấy trở nên chặt chẽ, giống như bóng tối ràng buộc lẫn nhau trong thăm kín sâu xa. Đó là bên trong. Mặt ngoài chúng vẫn hiện ra trên một trật tự có qui củ. Từ đó suy diễn ra, vạn hữu phản chiếu lẫn nhau sẽ được coi như có hai phần, điển hình bằng thí dụ: sự phản chiếu của bóng tối với bóng tối. Đó là phản chiếu trong

một trật tự không có trật tự. Kế đến, sự phản chiếu của ánh sáng với ánh sáng. Điển hình thứ ba và thứ tư: phản chiếu giữa ánh sáng và bóng tối. Qui định và phân phối tính cách phản chiếu này trong thế giới cộng đồng, ta sẽ tìm thấy vị trí cố định của cá thể.

Lời nói sẽ được coi như là sự phản chiếu của ý nghĩa; và ngược lại. Ở đây, ý nghĩa cũng được coi như là sự phản chiếu của vạn hữu; và ngược lại. Vậy trật tự của vạn hữu sẽ được phối trí một cách tùy tiện, và tùy thuận với lời nói. Chúng ta tự phối trí lấy trật tự lời nói của chính mình. Người nói và người nghe là một. Bởi thế, chỉ có tác dụng của nghe và nói mà không có tác giả. Khi được nói, ta đẩy lui những lời khác vào cõi miền u tịch thâm lặng. Toàn thể được hiển hiện. Khi toàn thể hiển hiện, cá biệt tự lẫn vào căn cơ thâm kín. Căn cơ này ở nơi chính nó và ở trong cảo toàn thể. Ta nói để riêng ta nghe. Tự nghe những lời tự nói. Như thế, thế giới tự tác thành thế giới, bởi vì vạn hữu được tác thành bởi chính ta. Ta là thế giới. Nhưng thế giới không tự hủy bản sắc của nó để trở thành thế giới là ta. Ta và thế giới vừa có giới hạn phân biệt, vừa bao dung lẫn nhau bằng phản chiếu vô tận. Bấy giờ, tự thành lại có nghĩa là tương thành, cùng đồng với thành tựu.

Nếu nghe ra được những chiều hướng tác động của lời nói từ ta nói lên, ta sẽ thấy niềm tương ứng, trong đó cả thế giới loài người, loài vật, cây cỏ, cùng nói và cùng nghe. Nghe một lời và nói lên trong sự hiển hiện của âm thanh và ánh sáng, là cùng lúc nghe ra những lời thâm lặng không nói trong sự ẩn mật tương ứng.

Chúng ta đi từ trật tự lý trí phân biệt, ở đó phân biệt giới hạn nghiêm khắc của những cá biệt, rồi tiến tới căn cơ của chúng, là niềm tương ứng được mệnh danh là chân tánh hư không. Nghĩa là từ duyên khởi mà suy diễn ra Tánh Không. Bởi vì, đó là niềm tương ứng nên chúng ta phát hiện được sự phản chiếu vô tận. Sau đó là sự thành tựu của ngôn ngữ, thành tựu từ phân biệt ở

trong cái không phân biệt. Nói và không nói, chúng tự thành. Ẩn và hiển là tính cách tự thành và tương thành của vạn hữu.”

Sau đây là phần giải thích huyền môn thứ tư: Vi tế tương dung an lập, dùng phép đệ qui (recursion) ‘tác dụng kết hợp tự kết hợp lấy chính nó’ diễn tả khả năng tự thành và tương thành của vạn hữu. Đoạn này cũng bàn đến bản tính phân biệt của tâm thức và ngôn ngữ, sự vận hành khép kín (phân biệt bằng kết hợp) của cá thể, và ngôn ngữ tập tính (phân biệt bằng mô tả).

“Phản chiếu vô tận; đây là một lối diễn tả gọi hình. Khả năng của thí dụ là gọi hình. Khả năng tự thành và tương thành của vạn hữu lại là khả năng phản chiếu. Vì là sự phản chiếu đồng thời; vì là sự tương ứng đồng khởi vừa ẩn hiện; do đó, tất cả những cái rời rạc, vụn vặt, nhỏ nhiệm được kết hợp bằng chính tác dụng cá biệt. Chúng ta vẫn có thể nhắc lại một lần nữa, rằng: không có tác giả; chỉ có tác nghiệp. Không có tác giả, như một chủ thể tuyệt đối, của sự kết hợp. Cũng không có thọ giả, cái thừa hưởng hậu quả của sự kết hợp. Tác dụng kết hợp tự kết hợp lấy chính nó. Bằng một lối diễn tả tương tự, người ta nói không có tác giả của tác giả đời sống, không có cái thừa hưởng hậu quả của đời sống. Đời sống tự tác thành bằng chính tác dụng của nó. Như vậy, chúng ta phải nỗ lực để trực nhận bản tính hiện hữu và tồn tại của vạn hữu bằng chính tác dụng kết hợp. Chúng ta hãy quảng diễn về tác dụng kết hợp này. Nếu nói một cách giản lược, chúng ta có thể có câu hỏi: những cái rời rạc và vụn vặt của vạn hữu đã được ràng buộc với nhau như thế nào để thêu dệt thành một thể giới? Nói như thế tức là ám chỉ rằng mỗi sự thể là một nút thắt được phân phối có trật tự trong một màng lưới không giới hạn của thể giới. Khi một nút thắt được tháo ra, toàn thể màng lưới cũng tan rã theo. Và khi một nút thắt di chuyển, toàn thể màng lưới cũng di chuyển theo. Lối diễn tả như vậy là chỉ nói về sự kết hợp theo chiều ngang, và hàm ý rằng chiều ngang là ngoại tại và chiều dọc sẽ là nội tại. Ngoại tại là thể giới của cộng đồng tác dụng; nội tại là thể giới của tự hữu. Kết quả, sự

phản chiếu chỉ là tác dụng liên khởi, và chỉ diễn ra ở mặt ngoài. Cũng như tấm gương này phải ở ngoài tấm gương kia mới phản chiếu lẫn nhau được. Kết quả này quả quyết rằng phản chiếu không phải là tự chiếu. Thí dụ, nói đối diện tức là đối diện với một hình bóng trong gương. Từ đây lại nảy ra một kết quả khác, ngược với những gì mà ta mong muốn từ đầu, theo đó vạn hữu vừa tự thành vừa tương thành. Bởi vì phản chiếu thì có mà tự chiếu thì không, do đó có tương thành nhưng không có tự thành.

Thực sự, ngay từ khởi đầu, chúng ta chỉ muốn rằng cái bản tính phân biệt của tâm thức và ngôn ngữ hằng gây nên một ảnh hưởng quyết định trong đời sống của mình, để cho đời sống ấy được mở rộng như hư không. Thế nhưng, luôn luôn chúng ta lại phải khởi đầu bằng bản tính phân biệt. Để đối trị bản tính đó mà chúng ta nỗ lực, bằng mọi phương tiện vốn có theo căn cơ, đẩy cái bản tính phân biệt đi vào cõi vô phân biệt. Vì vậy, chúng ta đã nỗ lực chiêm ngưỡng thế giới như là một thế giới của phản chiếu vô tận; không phải chỉ phản chiếu trong chiều ngang mà còn là phản chiếu cả trong chiều dọc, tức là tự chiếu.

Trước ý định ấy, ta phải thực hiện như thế nào, bằng bản tính có hữu là phân biệt? Chúng ta sẽ có hai chiều hướng phân biệt: trong chiều ngang, phân biệt bằng mô tả; trong chiều dọc, phân biệt bằng kết hợp.

Đối với phân biệt bằng mô tả trong chiều ngang, chúng ta nói rằng thế giới xuất hiện như một trật tự đã an bài ở đó. Với tư cách là một chủ thể di động, ta thực hiện một lữ hành trên trật tự này. Những gì chúng ta bắt gặp, chúng phản chiếu thành trật tự của tâm thức. Bởi vì trật tự của tâm thức không trải dài thành chiều ngang, do đó khi thế giới được phản chiếu trong tâm thức, bấy giờ trật tự của thế giới không an bài như bất động mà liên tục biến động theo dòng thác đổ của tâm thức. Trật tự của dòng vận chuyển này được qui định bằng tương quan nhân quả. Khởi lên và biến mất một cách liên tục, đó là tương quan nhân quả, được chứng thật bằng tác động của tâm thức. Có trật tự vận

chuyển của tâm thức cho nên có tương quan nhân quả, có tương quan nhân quả cho nên ta nhận ra trật tự an bài của thế giới. Như vậy, khi nắm vững được mối quan hệ nhân quả của vạn hữu, ta có thể mô tả bản sắc và bản tính hiện hữu của toàn thể thế giới: ở nơi này hay ở nơi khác, vạn hữu đã khởi lên như thế nào, tồn tại như thế nào và sẽ hủy diệt như thế nào. Từ sự mô tả được coi như là trung thành ấy mà khởi lên hoạt động thì có thể tiên liệu được chiều hướng và hậu quả sẽ đạt được. Tuy nhiên, cái hậu quả đạt được ấy trái với mong muốn của ta. Thực vậy, chúng ta muốn gì? Nói một cách văn nghệ, chúng ta muốn sống trong kinh nghiệm về sự chết và chết trong kinh nghiệm về sự sống, sao cho sống và chết đều thành định mệnh lịch sử của mình. Rồi lấy cái định mệnh lịch sử ấy làm cội miền tương ứng. Như thế là ta sẽ sống và chết với loài người, loài vật, với cả trời đất trong một cảnh giới an nhiên vĩnh viễn. Cho tới lúc ta cảm giác một cách sâu xa là đạt đến chỗ đó, rồi qua trung gian của ngôn ngữ trong thế giới sinh hoạt cộng đồng, bất chợt thấy ra rằng đây không phải là tương ứng, mà là tương nhượng. Vì tương nhượng, ta chỉ có thể hé mở một nửa cái tàng ẩn, che kín lại một nửa cái biểu lộ, ẩn và hiển vĩnh viễn ly xa cách, không bao giờ tương ứng.

Chúng ta thử xoay sang một chiều hướng khác. Trong chiều này, chúng ta không mong mô tả một thế giới tương ứng; mà tiên khởi, cho rằng cái trật tự an bài của thế giới chẳng khác nào trật tự của hoa đốm giữa hư không. Như vậy, mở đầu trong chiều dọc phân biệt bằng kết hợp, chúng ta khai triển khả năng phủ định; tức là mở đầu bằng công tác hủy diệt. Hủy diệt thế giới thành hư không; hủy diệt hư không thành hư vô hoảng hốt. Làm thế để từ chối trách nhiệm về những cái ta nói ra, tức là qui chiếu trách nhiệm ấy vào hư vô: chính hư vô đã nói vậy, đã làm như vậy; vân vân. Từ chối trách nhiệm, chúng ta cố tình không nhận bất cứ một hậu quả sẽ đến nào cả. Tuy nhiên, chính hư vô đã làm nảy ra một ý tưởng phi lý như vậy; không phải do ta.

Thực hiện sự hủy diệt kể trên như thế nào? Trong tiết II, ở đoạn nói về khả tính và khả năng của thí dụ, chúng ta đã dẫn dụng thí dụ của Hiền Thủ quốc sư, toát yếu mười chủ điểm của Hoa Nghiêm tông. Nơi đây, có thể bắt đầu lại từ điểm một đến điểm mười. Nghĩa là bắt đầu từ điểm một bằng cách phân biệt duyên khởi để qui chiếu tất cả trách nhiệm về tác thành và hủy diệt thế giới cho hư không. Đến điểm thứ mười, ta qui định rằng thể tánh của trí tuệ là Như, là Đại Niết Bàn: *Ngôn ngữ đạo đoạn, tâm hành diệt ngật, bất sinh bất diệt, Pháp như Niết bàn*. Phân tán vạn hữu thành muôn mảnh vụn vật là do tánh không; và kết hợp chúng cũng do tánh không. Nói một cách tượng hình, tánh không tức là hư không: *chư Pháp vô biến dịch, tánh không vô tác cố, lý cấu vô nhiệm ô, kỳ tánh như hư không*. Như thế, chân tánh của vạn hữu là chân không, chân không không có giới hạn, không có phần vị sai biệt. Vạn hữu là muôn mảnh vụn vật. Bởi tánh không tán vụn chúng ra như vậy. Chúng ta tìm thấy tánh không ngay ở từng mảnh vụn sai biệt này. Mỗi mảnh vụn, dù nhỏ nhất vẫn dung chứa toàn vẹn cái tánh không vô hạn. Tánh không là một. Các mảnh vụn thì nhiều vô số. Cái Một thì vô hạn nên Lớn. Cái vô số thì hữu hạn nên Nhỏ. Như thế, cái thật Lớn được chứa đựng không dư không thiếu trong cái thật Nhỏ.

Chúng ta suy luận tiếp. Tánh không là Lý tánh tuyệt đối; vạn hữu là những Sự thể cụ thể. Lý tánh không ở ngoài sự thể. Bởi vì đó là Lý của Sự. Giới từ "của" không phát biểu một ý niệm sở hữu, mà được hiểu theo nghĩa "bao dung lẫn nhau"; như nói: "mây" của trời, hay nói rõ hơn: "màu xanh của trời"; vì màu của trời là màu xanh. Vậy "của" diễn tả sự bao dung theo nghĩa tương tại và tương thị. Từ chỗ tương dung của Lý và Sự, của cái Lớn vô hạn và cái Nhỏ hữu hạn, bởi vì Lý tức Sự và Sự tức Lý, do đó chúng ta tiến đến chỗ tương dung của vạn hữu. Nhìn theo chiều ngang, sự tương dung ấy được diễn tả như là tương thị: cái này đích thị là cái kia vì phản chiếu nội tại. Như vậy, tánh không phân tán vạn hữu thành từng mảnh vụn nhỏ nhất, vì trong sự phân tán đó nó làm bộc lộ tánh cách vừa tự nhiên vừa phản chiếu

lẫn nhau của vạn hữu. Chúng ta gặp ý tưởng được nêu lên từ đầu: không có tác giả, không có thọ giả, chỉ có tác nghiệp.

Thế là chúng ta đạt được viễn tượng tương dung của vạn hữu. Chính vạn hữu tự kết hợp thành niềm tương ứng. Ta lấy đó làm lý tưởng cứu cánh của mình và qui chiếu tất cả mọi hoạt động vào chiều hướng duy nhất đó. Như vậy chỉ có một con đường độc nhất phải đi. Kinh Pháp Hoa nói: *“Tất cả các bậc giác ngộ trong mười phương thế giới, suốt từ quá khứ, hiện tại đến vị lai, công bố chỉ có một con đường duy nhất. Nhưng ta – Phật Thích ca – lại nói với các người là có ba con đường. Vậy ta có lừa dối các người không? Thưa không. Vì sao?”* Trả lời gián tiếp bằng trích dẫn từ đoạn khác: *“Các đáng Giác ngộ, đã thành tựu trọn vẹn trí tuệ và công hạnh tối thượng, biết rằng bản tính của vạn hữu là vô tính; hạt giống Giác ngộ được nảy mầm do tương quan. Bởi vậy, các ngài công bố chỉ có con đường độc nhất.”*

Cuối cùng, phần giải thích huyền môn thứ mười: Thác sự hiển pháp sanh giải, nhấn mạnh đến khát vọng thúc đẩy nỗ lực thiết lập trật tự của ngôn ngữ, của tâm hành, và của thế giới, thiết lập mối quan hệ mật thiết giữa chúng, mặc dầu biết tất cả kinh nghiệm sống thực của chúng ta chỉ là những thí dụ điển hình: không có sự thực và biên tế của sự thực nào ở trong đó cả.

“Tất cả những phân biệt của chúng ta chỉ có tính cách tượng trưng. Trước một yêu sách tuyệt đối; chúng ta phải nỗ lực đi cho tận cùng biên tế của ngôn ngữ, của tâm hành và của thế giới. Càng lúc ta càng bị lôi cuốn vào một nơi đầy những chi tiết vụn vặt. Dù không muốn sự phân tích trở thành tạp loạn và rời rạc; tất cả những hình ảnh đạt được không biểu lộ cho một ý nghĩa nào hết, ngoài sự biểu lộ một ước vọng, một chủ đích đã được nêu lên từ trước. Chủ đích đó là muốn thấy và hiểu những gì thâm kín nhất tàng ẩn trong ta. Gọi chúng là những năng lực tiềm tàng; năng lực biến hư vô thành tựu sự hữu; thành tựu tất cả sự hữu từ hư vô. Ảo tưởng và sự thật không còn một giới hạn phân biệt nào nữa. Ảo tưởng và sự thật được phân phối có điều

độ, và được sử dụng như là phương tiện xảo diệu: nỗ lực để thấy và hiểu ý nghĩa cứu cánh ngay trong giới hạn thông tục của sự thật.

Từ lúc khởi đầu, những gì ta muốn thấy và hiểu đều mang đầy tính chất dự tưởng, và nhất định là ảo tưởng. Bởi vì không một sự thật nào trong tri kiến thông tục của chúng ta khả dĩ minh chứng. Nói năng và suy nghĩ như đếm đầu chân của một đàn chim vừa bay ngang qua hư không. Quả thật, chúng ta đã tạo ra một hình ảnh của thế giới, rồi sau đó phân tích, phân loại, phân phối trật tự, với cảm tưởng rằng thế giới đó như vậy, trong giới hạn thực tế của nó. Về sau, lại kiểm chứng hiệu lực của những điều đã thực hiện được. Tất cả mọi việc xảy ra đối với ta có vẻ sự thực hiển nhiên là như vậy.

Dù vậy, ít ra chúng ta cũng hiểu từ đâu thôi thúc. Đây là sự quyến rũ của mặt biển mênh mông vô hạn: Làm thế nào để thấy trọn vẹn cái vô hạn này như thấy một trái xoài trong tay? Đây là tiếng đồ ăm trong những đêm tối: nó mang ẩn nghĩa nào của thế giới? Trên những ngàn cao, cọng cỏ non đang ra sức chống trả nạn bão: đâu là giới hạn của sức mạnh?

Thấy và hiểu là bước khởi đầu của khát vọng thâm kín trong ta. Những bước kế tiếp là thực hiện tất cả sự thấy và hiểu đó; thực hiện trong nỗ lực thiết lập trật tự của ngôn ngữ, của tâm hành, và của thế giới; thiết lập mối quan hệ mật thiết giữa chúng. Ta hy vọng là tìm thấy khát vọng nào đó trong những thiết lập như vậy. Tìm thấy để đối trị hoặc thỏa mãn. Như thế, tất cả kinh nghiệm sống thực của chúng ta chỉ là những thí dụ điển hình: không có sự thực và biên tế của sự thực nào ở trong đó cả. Mặt biển là thí dụ điển hình của vô hạn. Ngọn thác từ trên cao đổ xuống là thí dụ điển hình cho sự suy sụp của thế giới.

Như vậy, căn cứ trên dị thể và đồng thể, tác dụng của tâm hành lấy thực tại kinh nghiệm làm nội dung cụ thể, rồi từ đó thiết lập trật tự của ngôn ngữ. Trật tự này phản chiếu trên các tác dụng của tâm hành. Trật tự của thế giới được ghi nhận theo các tác

dụng này. Đó là khả tính, khả năng của thí dụ. Ta có thí dụ, sự diễn tả của ngôn ngữ càng có thể lực. Nơi đây là chỗ thiết lập qui ước cho mọi tác dụng trong thế giới sinh hoạt cộng đồng.

Sa môn Tịnh Nguyên, trong bản giải thích *Kim sư tử chương* của Hiền Thủ quốc sư, mở đầu viết: “*Chánh pháp mà không có thí dụ thì không tỏ rõ. Thí dụ không y theo Chánh pháp thì không thể có. Vì vậy bậc chí nhân thấy rằng bản tánh Nhất chân không có chút nào sai khác; ngài đem con sư tử bằng vàng ra mà mô tả. Thấy phẩm chất của quần sinh không đồng đều, ngài lập chương mục của chánh pháp để hướng dẫn.*”

Kinh nói: “*Hết thấy mọi pháp giới trong vô số thế giới như hư không, thấy đều dùng đầu của một sợi lông mà đo lường khắp. Mỗi một đầu của sợi lông ở ngay trong một niệm, hóa ra vô số thân nhiều như vi trần bất khả thuyết bất khả thuyết...*”

Đoạn kinh này mô tả năng lực thiết lập Chánh pháp của Phật. Chánh pháp được biểu lộ ngay nơi các sự vật như trên đầu sợi lông, trong mỗi hạt bụi. Tùy theo căn tánh, sự tiếp thu của chúng sanh trở nên bất đồng.

Hình ảnh của một thế giới như đã mô tả chỉ có thể mô tả và bằng vào dự tưởng, được gọi hứng từ khát vọng nào? Người ta phải trở lại thế giới thường nhật để tìm thấy sự thúc đẩy của nó.

Một cánh nhận đang bay giữa bầu trời bát ngát:

Hứa đa cảnh giới hà lai khứ

Vạn lý thiên biên nhất nhận phi.

(Phật Quốc Thiên Sư).

[còn tiếp]

H. D.

Đường bay Mây Vô Thường

ngắm sen từng búp nở
hương thoảng ngát đưa bay
gió qua sương lay động
hạ về rớt trên tay.

dưới ao sơn nữ hái
bóng hiện lá che nghiêng
lung linh chao mặt nước
ảnh chìm ao toả hương.

ráng mai hồng nở sắc
ngày rạng ngát đưa hương
chim tha hương về rải
đường bay mây vô thường.

trên tay hoa thơm ngát
sen từ bùn mà ra
hỏi hương từ đâu lại
bùn lắng dòng phù sa?

sư về am tĩnh toạ
không diệt mất niệm sau
mà lìa xa hiện tượng
hiện tại biết Phật nhau!

tâm, không sinh niệm trước
Phật, không diệt niệm sau
hương từ đây toả ngát
Phật từ chúng sanh ra.

_____ Phổ Đồng

GIỚI THIỆU

PHẨM BỒ TÁT PHỔ HIỀN KHUYẾN PHÁT TRONG KINH PHÁP HOA

Thích Thái Hòa

I - Ý Nghĩa Và Duyên Khởi:

Phẩm này nói về hạnh nguyện của Bồ tát Phổ Hiền đối với kinh Pháp Hoa.

Bồ tát Phổ Hiền và vô số vị đại Bồ tát tháp tùng với Ngài, khởi hành từ phương Đông đến núi Linh Thứu của cõi Ta bà này để nghe Đức Phật Thích Ca nói Kinh Pháp Hoa và phát nguyện hộ trì kinh này, để kinh được tồn tại và quảng diễn ở nơi thế giới đầy đây năm sự dơ bẩn này.

Theo kinh Bi Hoa, Bồ tát Phổ Hiền là vị vương tử thứ tám của Vua Vô Lượng Tịnh, ở thế giới Tán đề lam (Santirana), thuộc kiếp Thiện Tri. Vương tử tên là Amiga (A di cụ), gặp thời đức Phật Bảo Tạng ra đời giáo hóa, Vương tử đã đổi trước Đức Phật Bảo Tạng phát khởi những đại nguyện tu tập Đạo Bồ tát đại loại như sau:

- Con nguyện ở ngay nơi thế giới bất tịnh mà tu tập Đạo Bồ tát; lại con tu tập là để chuyển đổi mười ngàn thế giới bất tịnh thành trang nghiêm, khiến cho mười ngàn thế giới ấy thanh tịnh và trang nghiêm như thế giới Thanh hương quang minh vô cấu, và cũng giáo hóa vô lượng Bồ tát, khiến tâm họ đều thanh tịnh, không còn phiền não cấu uế, hướng tâm đến Đại thừa, khiến thế giới của con toàn là những vị như vậy, sau đó con mới thành bậc Vô thượng giác.
- Con nguyện lúc tu hành Đạo Bồ tát, hạnh nguyện của con sẽ vượt hẳn đối với các hạnh nguyện của các vị Bồ tát khác.
- Con nguyện ngồi yên lặng bảy năm, để chiêm nghiệm công đức thanh tịnh của chư Phật và Bồ tát, bao nhiêu chủng loại công đức

của các cõi Phật trang nghiêm, bấy giờ con thấy các chủng loại thiên định trang nghiêm và thấy mười một ngàn Bồ tát tinh tấn tu hành thiên định.

- Con nguyện được thiên định Thắng tràng vượt thoát ba đời, do năng lực thiên định ấy, mà con thấy được vô lượng, vô biên thế giới của chư Phật trong mười phương và nơi mỗi thế giới của chư Phật hiện tại, vì chúng sanh mà thuyết pháp, khiến họ giải thoát ba đời.

- Con nguyện được thiên định không thối chuyển, do năng lực của thiên định này, nên khiến trong một niệm, con liền thấy chư Phật, Bồ tát, Thanh văn nhiều như số vi trần vây quanh.

- Con nguyện ở nơi mỗi cõi Phật này, được thiên định không còn y chỉ, do năng lực thiên định này, khiến cho con hóa thân biến khắp, cùng một lúc có mặt trước các đức Như lai, nhiều như vi trần của một thế giới Phật để lễ bái và cúng dường, ...

Do Vương tử Amiga đã phát đại nguyện trước đức Phật Bảo Tạng như vậy, và đã được Đức Phật khen rằng, lành thay, lành thay! Và dạy như sau:

“Này Thiện nam tử! Hiện nay thế giới của ngươi, có một vạn cõi Phật trang nghiêm thanh tịnh bao quanh, trong đời vị lai, ngươi sẽ giáo hóa vô lượng chúng sanh, khiến tâm họ thanh tịnh và lại còn cúng dường vô lượng, vô biên chư Phật là bậc tôn kính của đời.

Này Thiện nam tử! Vì nhân duyên đó, nên nay ta đổi tên cho ngươi là Phổ Hiền”.

Sau đó, Đức Phật Bảo Tạng thọ ký cho Bồ tát Phổ Hiền thành Phật trong tương lai, tại thế giới Trì thủy thanh tịnh công đức ở phương Bắc, với danh hiệu Trí Cang Hồng Tự Tại Tướng Vương Như lai, bằng bài kệ thọ ký như sau:

*Ngươi khởi Đạo sư lành
đã đạt như sở nguyện
giới điều phục chúng sanh*

*đều khiến được nhất tâm.
Vượt khỏi sông phiền não
lìa xa pháp xấu ác
làm đèn sáng tương lai
Bậc Đạo sư trời người.*

(Nhữ khởi thiện đạo sư
dĩ đặc như sở nguyện
thiện năng điều chúng sanh
giai linh đặc nhất tâm.
Độ ư phiền não hà
cập thoát chư ác pháp
lai thể tác đấng minh,
chư thiên thể nhân sư).¹

Đối với kinh Hoa Nghiêm, Bồ tát Phổ Hiền là một vị Bồ tát tu tập không những có khả năng thể nhập “*Lý sự vô ngại pháp giới*” mà còn có khả năng thể nhập “*Sự sự vô ngại pháp giới*” nữa. Nghĩa là Bồ tát Phổ Hiền có khả năng thấy rõ mọi lý tính và sự tướng trong toàn thể vũ trụ không những không đối ngại nhau mà còn tương dung, tương nhiếp với nhau và có mặt trong nhau; không những vậy mà Bồ tát còn thấy rõ mọi sự hiện hữu trong toàn thể vũ trụ, không có một sự hiện hữu nào hiện hữu có tính cách đơn điệu, chúng hiện hữu là để hỗ dung nhau mà không phải là đối ngại nhau, nên trong một sự hiện hữu có tất cả mọi sự hiện hữu và trong tất cả mọi sự hiện hữu có mặt một sự hiện hữu. Để chứng ngộ điều này, Bồ tát Phổ Hiền đã nói với các vị Đại Bồ tát ở trong kinh Hoa Nghiêm là phải an trú mười trí² mới có khả năng thành tựu mười Phổ nhập như sau:

¹ Bi Hoa Kinh 4, bản Hán dịch của Đàm Vô Sấm, tr 191-192, Đại Chính 3.

² Mười trí gồm có: 1-Trí biết rõ tâm và tâm hành của chúng sanh. 2-Trí biết rõ các loại nghiệp báo của chúng sanh. 3-Trí soi chiếu cùng khắp hết thảy Phật

Tất cả thế giới nhập vào trong một lỗ chân lông và trong một lỗ chân lông lưu xuất vô số thế giới.

Tất cả thân chúng sanh nhập vào trong một thân và nơi một thân lưu xuất vô lượng thân.

Vô số kiếp nhập vào trong một niệm, khiến một niệm nhập vào vô số kiếp.

Tất cả Phật pháp vào trong một pháp, khiến một pháp vào tất cả pháp.

Tất cả nhập vào trong một nhập, khiến một nhập vào tất cả nhập.

Tất cả căn vào một căn, khiến một căn vào tất cả căn.

Tất cả căn nhập vào một pháp không phải căn, pháp không phải căn nhập vào tất cả pháp.

Tất cả tướng nhập vào một tướng, một tướng nhập vào tất cả tướng.

Tất cả ngữ âm nhập vào một ngữ âm, một ngữ âm nhập vào tất cả ngữ âm.

10-Tất cả ba đời nhập vào một đời, một đời nhập vào tất cả ba đời.³

Như vậy, ở Kinh Hoa Nghiêm Bồ tát Phổ Hiền là vị Bồ tát sắp sửa bước vào địa vị Toàn giác. Tức là sắp sửa bước vào biến tính giác ngộ của thế giới Tỳ Lô Xá Na.

Ở Kinh Pháp Hoa, Bồ tát Phổ Hiền là một vị Bồ tát đã ngộ nhập được lý Nhất Thừa, nên khởi hạnh nguyện hộ trì kinh Pháp Hoa và hộ trì những hành giả Pháp Hoa bất cứ ở đâu và bất cứ lúc nào.

pháp. 4-Trí đạt được thứ đệ phương tiện đối với Phật pháp. 5-Trí biết rõ hết thấy pháp môn nắm giữ đầy đủ thiện pháp. 6-Trí thành tựu hết thấy văn tự biện tài. 7-Trí biết rõ hết thấy ngôn ngữ của chúng sanh một cách xảo diệu. 8-Trí biết rõ biểu hiện thân thể cùng khắp thế giới. 9- Trí soi chiếu đầy đủ cùng khắp tất cả chúng sanh. 10- Được trí biết rõ tất cả đối với tất cả mọi điểm đi đến. – Hoa Nghiêm Kinh 33, Hán, Phật đà bạt đà la dịch, tr 607, Đại Chính 9.

³ Hoa Nghiêm Kinh 33, Hán, Phật đà bạt đà la dịch, tr 607, Đại Chính 9.

Bồ tát Phổ Hiền tiếng Phạn là Samantabhadra Bodhisattva, hoặc là Vibvabhadra Bodhisattva. Samanta nghĩa là phổ cập, cùng khắp; bhadra nghĩa là Hiền trí và Hiền đức.

Hán phiên âm là Tam Mạn Đa Bạt Đà La Bồ tát. Và dịch là Phổ Hiền Bồ tát hoặc là Biến Cát Tường Bồ tát.

Phổ Hiền là vị Bồ tát tu tập đã đạt đến địa vị Đẳng giác, sắp sửa bước lên địa vị Diệu giác và Phổ Nhãn, và là vị có khả năng biểu hiện Hiền Trí và Hiền Đức cũng như sự an lành đến cùng khắp mọi nơi, mọi lúc và mọi chủng loại.

Bồ tát Văn Thù là vị Bồ tát thông đạt chân lý qua Trí chứng. Bồ tát Phổ Hiền là vị Bồ tát thông đạt chân lý qua hạnh chứng.

Bồ tát Văn Thù là tiêu biểu cho lý và trí bất nhị hay là lý trí viên dung; Bồ tát Phổ Hiền là tiêu biểu cho lý và hạnh bất nhị hay là hạnh lý viên dung.

Hai vị Bồ tát này luôn luôn đứng hai bên đức Phật Thích Ca để yểm trợ Ngài hoằng truyền chánh pháp.

Bồ tát Văn Thù làm sáng và đẹp cuộc đời bằng đại trí; Bồ tát Phổ Hiền làm sáng và đẹp cuộc đời bằng đại hạnh.

Nên, Bồ tát Văn Thù đã có mặt ngay trong buổi đầu đức Phật Thích Ca thuyết kinh Pháp Hoa bằng ngôn ngữ đại định và đã chuyển tải ngôn ngữ ấy qua ngôn ngữ quy ước của thế giới con người.

Và phẩm cuối cùng của kinh Pháp Hoa, Bồ tát Phổ Hiền xuất hiện từ phương Đông đến núi Linh Thứu để giải ngộ lý Nhất Thừa và thể nhập lý ấy, không thông qua ngôn ngữ mà chính ngay ở nơi hành động và cuộc sống.

Như vậy, Bồ tát Văn Thù xuất hiện ở phẩm Tựa kinh Pháp Hoa là tiêu biểu cho trí môn. Bồ tát Phổ Hiền xuất hiện ở phẩm cuối cùng của kinh Pháp Hoa là tiêu biểu cho hạnh môn, hay phương tiện môn.

Trí môn và hạnh môn của Pháp Hoa không những chỉ có mặt bên

nhau để hoằng truyền kinh Pháp Hoa mà còn có mặt trong nhau để cùng hội nhập vào thể tính Nhất Thừa hay Phật Thừa.

Nên, phẩm kinh này được gọi là Phổ Hiền khuyến phát. Khuyến phát của Bồ tát Phổ Hiền, nhưng được đức Phật Thích Ca ấn chứng.

Khuyến phát có hai ý nghĩa. Một, tự mình nỗ lực để phát khởi và thành tựu tuệ giác Pháp Hoa. Hai, khuyến khích, yểm trợ người khác tu tập phát khởi và thành tựu tuệ giác Pháp Hoa.

Nếu, ai mà khuyến phát đối với kinh Pháp Hoa và hành giả Pháp Hoa như vậy, thì Bồ tát Phổ Hiền sẽ có mặt với người đó và ở trong người đó bất cứ lúc nào và bất cứ ở đâu để yểm trợ cho vị ấy thành tựu.

Do đó, Bồ tát Phổ Hiền đã dùng hạnh đức để giữ gìn Kinh Pháp Hoa và hỗ trợ người thọ trì Pháp Hoa, để trang nghiêm cuộc đời và làm nên cõi Phật ngay giữa cõi chúng sanh.

Bồ tát Phổ Hiền đến với kinh Pháp Hoa là do nguyện và cảm mà đến từ thế giới của đức Phật Bảo Uy Đức Thượng Vương ở phương Đông, cách thế giới Ta Bà này với vô số thế giới. Bồ tát đến thế giới Ta Bà này để trực tiếp lắng nghe Đức Phật Thích Ca nói kinh Pháp Hoa và tiếp nhận. Sau đó, Bồ tát đã thưa với đức Thế Tôn rằng, sau khi Như lai diệt độ, có thiện nam tử hay thiện nữ nhân nào muốn thành tựu Pháp Hoa, thì họ phải làm thế nào để thành tựu? Nhân đó, Đức Thế Tôn đã dạy cho Bồ tát Phổ Hiền về bốn pháp thành tựu Pháp Hoa là:

Một là được chư Phật hộ niệm. Hai là đã từng gieo trồng gốc rễ của những công đức. Ba là đã đứng vào trong đoàn thể có lập trường kiên định đối với chánh pháp. Bốn là phát tâm cứu độ hết thảy chúng sanh.

Đó là ý nghĩa và duyên khởi của phẩm này, chủ yếu là nói về phần lưu thông kinh Pháp Hoa, khiến cho kinh này không bao giờ bị mai một, và khiến hạt giống Phật tiếp diễn vô tận.

Trong Pháp Hoa Phạn văn phẩm này xếp vào phẩm số 26.

II. Nội Dung Chủ Yếu:

Nội dung chủ yếu của phẩm này là nói về sự hộ trì và truyền bá kinh Pháp Hoa cùng khắp của Bồ tát Phổ Hiền và được đức Phật Thích Ca ấn chứng.

1. Hộ Trì Kinh Pháp Hoa:

Hộ trì kinh Pháp Hoa chủ yếu có bốn điểm:

1.1. Phật Hộ Niệm:

Kinh Pháp Hoa được chư Phật giữ gìn, đúng thời mới nói, đúng cơ mới trao. Và những vị nào, những thánh chúng nào được chư Phật nói Kinh Pháp Hoa cho nghe, trao cho cái thấy, cái biết của kinh Pháp Hoa để hành trì và ngộ nhập, vị ấy gọi là được chư Phật hộ niệm.

1.2. Thực Chứng Đức Bốn:

Biết gieo trồng gốc rễ của các thứ công đức. Tin rằng, ta có Phật tính và tất cả chúng sanh đều có Phật tính, nên ta và hết thấy chúng sanh đều có khả năng thành Phật. Đức tin như vậy là đức tin căn bản của Đại Thừa, và Nhất Thừa. Đức tin này là căn bản làm sinh khởi các loại phước đức và trí tuệ. Ta gieo trồng đức tin ấy vào trong tâm thức ta và tâm thức của hết thấy chúng sanh gọi là “thực chứng đức bốn”.

Đức tin ấy là căn bản của mọi thứ công đức. Đức tin ấy sẽ làm sinh khởi giới thân, thiền định và tuệ quán trong ta, làm căn bản cho mọi thứ phước đức và trí tuệ sinh khởi, và sẽ cho ta hoa trái giác ngộ hoàn toàn hay là hoa trái của Pháp Hoa.

1.3. Nhập Chánh Định Tụ:

Tụ là nhóm hoặc chúng. Chúng hay đoàn thể tu học và thực hành kinh Pháp Hoa với chất liệu tín giải kiên cố, không còn bị dao động đối với con đường hội nhập Phật tri kiến, gọi là chánh định tụ⁴. Theo Bồ tát Anh Lạc kinh, chánh định tụ là chúng Bồ tát thuộc hàng Thập trú trở lên.

⁴ Theo Cát Tạng tụ có ba loại: Tà định tụ: Nhóm người cố định theo tà kiến.

Tu tập, giữ gìn và khuyến khích hành trì kinh Pháp Hoa phải được thiết lập trên nền tảng của Bồ đề tâm.

Mặt hướng thượng của Bồ đề tâm là trí tuệ, nên ta tu tập, giữ gìn kinh Pháp Hoa là tu tập và giữ gìn trí tuệ của Phật trong ta, và phát triển trí tuệ ấy đến mức toàn diện.

Mặt rộng của Bồ đề tâm là từ bi, tức là sự thương yêu và cứu độ mọi loài, không phân biệt kỳ thị, có thể sử dụng mọi phương tiện để khai thị Phật tính cho chúng sanh khiến cho họ ngộ nhập.

Đó là cách phát tâm để cứu và hộ chúng sanh bằng tinh thần kinh Pháp Hoa. Nên kinh nói:

*“Thiện nam tử hay thiện nữ nhân nào, thành tựu bốn pháp như vậy, thì sau khi Như Lai diệt độ, chắc chắn có được kinh Pháp Hoa”*⁵.

Có được kinh Pháp Hoa là có được tuệ giác của Phật. Tuệ giác ấy thường trú ở trong “thực tướng không tướng” của vạn hữu, mà vạn khởi trí và bi để hoá độ chúng sanh.

2. Hộ Trì Hành Giả Pháp Hoa:

Bồ tát Phổ Hiền hộ trì hành giả Pháp Hoa như sau:

2.1. Hộ Trì Trì Ngoại Nạn:

Bồ tát Phổ Hiền hộ trì người thọ trì, đọc tụng, diễn giảng kinh Pháp Hoa, khiến cho các tai nạn đến từ bên ngoài không thể xâm nhập vào hành giả Pháp Hoa.

Bồ tát đã thưa với đức Thích Ca Thế Tôn điều này như sau:

“Bạch đức Thế Tôn, năm trăm năm sau, trong thời kỳ xấu ác, có

Chánh định tụ: Nhóm người cố định theo chánh pháp. Bất định tụ: Nhóm người chưa quyết định theo tà pháp hay chánh pháp. (Tục Tạng Kinh 42, tr 497A).

Theo Pháp Hoa Khoa Chú 7: - Chánh định tụ là chỉ cho các bậc Thánh nhân. - Tào ngũ nghịch là tà định. - Bất định là phàm phu.

⁵ Đại Chính 9, tr 61A.

người thọ trì kinh Pháp Hoa, con sẽ giữ gìn và yểm trợ người ấy, loại trừ những tai họa suy thoái cho họ, khiến cho họ được an ổn. Con sẽ làm cho bất cứ ai muốn tìm kiếm những sơ suất của vị hành trì Pháp Hoa này để quấy phá đều không thể thuận lợi.

Nếu là ma, con trai của ma, con gái của ma, dân chúng của ma, kẻ bị ma ràng buộc; hoặc các loài quỷ như: Quỷ ăn thịt người (Dạ Xoa), quỷ ác độc thô bạo (La Sát), quỷ ăn tinh khí (Cư Bàn Trà), quỷ điên cuồng (Tỳ Xá Xà), quỷ thầy chết (Kiết Giá), quỷ hôi thối (Phú Đơn Na), kẻ dùng chú thuật (Vi Đà La) ..., những loại nào hại loài người ấy, đều không thể thuận lợi”⁶.

Năng lực ngoại hộ của Bồ tát Phổ Hiền sẽ yểm trợ cho hành giả thọ trì kinh Pháp Hoa sau năm trăm năm, kể từ khi nghe Phật Niết Bàn, khiến cho các loài người xấu ác và các loài quỷ quấy phá vị hành trì Pháp Hoa dưới bất cứ hình thức và nội dung nào đều không thể thuận lợi.

Không những Bồ tát Phổ Hiền hộ trì khiến cho người xấu ác, quỷ xấu ác không thể xâm nhập để quấy hại vị hành trì Pháp Hoa, mà còn khiến cho sáu căn của hành giả Pháp Hoa khi tiếp xúc với sáu trần, không bị sáu trần xâm nhập thu hút làm mê hoặc tâm trí của hành giả.

2.2. Hộ Trì Thân Ngữ:

Bồ tát Phổ Hiền hộ trì thân ngữ của vị hành trì kinh Pháp Hoa, khiến cho thân ngữ của vị ấy, luôn luôn an trú ở trong Lục độ. Bồ tát biểu hiện bằng cách cỡi voi chúa trắng sáu ngà đến ở nơi vị ấy để cúng dường, che chở khiến cho thân và ngữ của hành giả Pháp Hoa không bị rơi vào trong môi trường sinh hoạt xấu ác, như Bồ tát Phổ Hiền đã bạch với đức Thế Tôn như sau:

“Những hành giả Pháp Hoa hoặc đi, hoặc đứng đọc tụng kinh Pháp Hoa, thì bấy giờ con cỡi voi chúa trắng sáu ngà cùng với chúng đại Bồ tát đến tại chỗ của vị ấy, mà tự biểu hiện thân hình

⁶ Đại Chính 9, tr 61A.

để cúng dường, giữ gìn và an ủi tâm của vị ấy và cũng để cúng dường kinh Pháp Hoa”.

Đây là phần nói về hộ trì thân và ngữ hành giả Pháp Hoa của Bồ tát Phổ Hiền trực tiếp bằng Lục độ.

2.3. Hộ Trì Ý:

Bồ tát Phổ Hiền không những chỉ hộ trì thân ngữ cho vị hành trì Kinh Pháp Hoa mà còn hộ trì ý cho vị này, khiến cho ý của vị này luôn luôn an trú ở trong Lục độ mà nhất là thiền định độ và trí tuệ độ, không bị quên mất bất cứ một câu hay một bài kệ nào của kinh Pháp Hoa.

Điều này, Bồ tát Phổ Hiền đã bạch với đức Thế Tôn như sau:

“Nếu những hành giả Pháp Hoa ngồi mà tư duy, thì bấy giờ con cũng lại cỡi voi chúa trắng sáu ngà, hiện ra ở trước mặt những người ấy, và hoặc người ấy đối với kinh Pháp Hoa, nếu có quên mất một câu, một bài thi kệ, thì con sẽ chỉ dạy và cùng với họ đọc tụng, khiến cho họ thông suốt lại như cũ”⁷.

Đây là Bồ tát Phổ Hiền hộ trì ý bằng Thiền định độ hoặc Trí tuệ độ cho hành giả Pháp Hoa.

2.4. Hộ Trì Sự Tinh Cần Bằng Pháp Tổng Trì:

Bồ tát Phổ Hiền lại hộ trì sự tinh cần cho hành giả Pháp Hoa, Bồ tát thưa với đức Thế Tôn như sau:

“Bấy giờ những người thọ trì, đọc tụng kinh Pháp Hoa thấy được thân con, họ vô cùng hoan hỷ và lại càng tăng thêm sự tinh tấn. Và do thấy được thân con mà họ liền thành tựu thiền định và các loại nguyên tắc nắm giữ được hết thấy những điều tốt đẹp như: Nắm giữ được những điều tốt đẹp xoay chuyển; nắm giữ được những điều tốt đẹp xoay chuyển trăm ngàn vạn ức; nắm giữ những điều tốt đẹp về phương tiện của những âm thanh thuyết

⁷ Đại Chính 9, tr 61 A-B.

pháp, chứng đắc các cách nắm giữ những điều tốt đẹp đồng loại như vậy.

Bạch đức Thế Tôn, nếu đời sau, sau năm trăm năm, ở trong đời xấu ác, các tỷ kheo, tỷ kheo ni, cận sự nam, cận sự nữ, những vị nào mong cầu, thọ trì, đọc tụng, sao chép và muốn tu tập theo kinh Pháp Hoa, thì họ nên nhất tâm tinh tấn trong suốt hai mươi một ngày. Hai mươi một ngày hoàn mãn, con sẽ cỡi voi chúa trắng sáu ngà, cùng với vô lượng Bồ tát tự nhiên quanh họ, con sử dụng thân tướng mà hết thấy chúng sanh ai cũng thích ngắm nhìn, hiện ra trước mặt những người ấy, mà thuyết pháp chỉ bày những hạnh phúc và lợi ích cho họ.

Con cũng lại cho họ một bài thần chú Tổng trì. Được thần chú này, thì họ sẽ không có bị kẻ phi nhân nào có thể phá hoại, cũng không bị người khác phá làm cho nhiễu loạn, mê hoặc. Bản thân con cũng thường trực hộ trì người ấy.

Kính bạch đức Thế Tôn, cho phép con tuyên thuyết thần chú Tổng trì ấy.

Ngay trước đức Thế Tôn, Bồ tát Phổ Hiền liền tuyên thuyết thần chú rằng:

A đàn địa, đàn đà bà địa, đàn đà bà đế, đàn đà cư xá lệ, đàn đà tu đà lệ, tu đà lệ⁸, tu đà la bà đế, Phật đà ba chiên nê, tát bà đà la ni, a bà đa ni, tát bà bà sa a bà đa ni, tu a bà đa ni, tăng dà bà lý xoa ni, tăng dà niết dà đà ni, a tăng kỳ, tăng dà ba dà địa, đế lệ a đọa tăng dà đầu lược, a ra đế bà ra đế, tát bà tăng già tam ma địa dà lan địa, tát bà đạt ma tu ba lý sát đế, tát bà tát đồa lâu đà kiêu xá lược a nâu dà địa, tân a tỳ cát lý địa đế.⁹

⁸ Trong Phạn bản của Buddhist Texts – No 6, P 265, không có từ nào tương đương với Tu Đà Lệ.

⁹ Phạn văn phiên âm Hán này, Ngài La Thập đã phiên âm từ bản Phạn văn gồm sáu ngàn bài kệ, được tàng trữ tại cung vua Karmir. Phạn văn phiên âm Hán hiện có trong Đại Chính 9, Tr 61B.

Thần chú Phạn văn phiên âm La tinh:

Adaṇḍe daṇḍapati daṇḍāvartani daṇḍakuśale daṇḍasudhāri
sudhārapati buddhapaśyane sarvadhāraṇi āvartani saṃvartani
saṃghaparīkṣite saṃghanirghātani dharmaparīkṣite sarvasattva-
rutakausalyānugate sīṃhaviṁśīdite anuvarte vartani vartāli svāhā.

Thần chú Phổ Hiền này, Ngài Pháp Hộ đã dịch ở trong Chánh Pháp Hoa Kinh như sau:

*“Vô ngã trừ ngã nhân ngã phương tiện. Tân (thần) nhân hòa trừ
thậm nhu nhuyễn nhu nhược cú, kiến chư Phật, nhân chư tổng trì
hành chúng, chư thuyết cái (thiện) hồi chuyển tận tập hội, trừ
chúng thú, vô vương số kể, chư cú tam thế số đẳng, viết hữu vi, cử
(học) chư pháp, hiểu chúng sanh âm sư tử ngu lạc”*.¹¹

Tạm dịch:

*“Vô ngã loại trừ nhân và duyên (tác nhân và điều kiện) sinh khởi
ngã. Hoà hợp yêu thương quyện vào nhau loại trừ những trường
hợp quá yếu đuối và hèn mọn. Thấy chư Phật và do thực hành các
pháp tổng trì, những lời nói làm xoay chuyển hội chúng đang hiện
hữu một cách tốt đẹp, loại trừ sự trôi buộc không còn tính hệ số
ương luy, cả thấy số lượng ba đời. Học tập các pháp, siêu việt
nhân duyên sinh khởi. Hiểu rõ âm thanh của hết thấy chúng sanh.
Vui niềm vui sướng như sư tử!”*

Căn cứ vào sự hộ trì tinh cần bằng Thần chú của Bồ tát Phổ Hiền
tuyên thuyết, qua bản Hán dịch của Ngài Pháp Hộ ta thấy có
những điểm sau:

- Vô Ngã Chính Là Đà La Ni:

Vô ngã là tự thân của thực tại, hay là tự thân của mọi sự hiện hữu.
Nên, tiếng nói vô ngã là tiếng nói có năng lực loại trừ các tác
nhân và tác duyên sinh khởi ý niệm hữu ngã.

¹¹ Phạn văn Hán dịch này, Ngài Pháp Hộ đã dịch từ bản Phạn văn được cất giữ
tại cung vua nước Kotan (Vu điền). Phạn văn Hán dịch này hiện có ở trong
Chánh Pháp Hoa Kinh 10, tr 133B, Đại Chính 9.

Tác nhân sinh khởi ý niệm ngã là vô minh và các chủng tử tâm hành. Tác duyên sinh khởi ý niệm ngã là những nhận thức sai lầm đối với thực tại, đối với tự thân.

Do đó, tiếng nói vô ngã là tiếng nói của Đà La Ni. Tiếng nói ấy, làm rơi rụng hết thấy ý tưởng hữu ngã, làm rơi rụng hết thấy các tham ái, chấp thủ nơi tâm thức người nghe. Và có năng lực giữ gìn chánh kiến và chánh tư duy, khiến cho các thiện căn vô tham, vô sân, vô si nơi tâm thức hành giả sinh khởi và lớn mạnh trong đời sống và hoà nhập với thực tại toàn diện.

- Hòa Hợp Và Thương Yêu Chính Là Đà La Ni:

Tự thân của thực tại là sự hòa điệu tuyệt đối với nhau một cách tự nhiên. Và sự hiện hữu này không làm trở ngại sự hiện hữu kia và sự hiện hữu kia không làm trở ngại sự hiện hữu này. Sự hiện hữu của mắt không làm trở ngại sự hiện hữu của tai hay miệng, sự hiện hữu của tay không làm trở ngại sự hiện hữu của chân và sự hiện hữu của tay trái không làm trở ngại sự hiện hữu của tay phải, sự hiện hữu của trái tim không làm trở ngại sự hiện hữu của dạ dày..., cũng vậy, sự hiện hữu của mặt trời không làm trở ngại sự hiện hữu của mặt trăng, sự hiện hữu của biển không làm trở ngại sự hiện hữu của núi. Mọi sự hiện hữu là hiện hữu trong một quy luật trật tự nhân duyên, nhân quả của nó. Nhưng, những trật tự ấy trở nên vô trật tự và rối loạn là do tâm thức vô minh hay tâm thức chấp ngã của con người hay tâm thức chấp ngã của chúng sanh tác động, khiến cho thực tại toàn diện bị phân cắt từng mảnh.

Tuy rằng, với tâm thức hữu ngã, con người muốn biến thực tại trở thành thực tại của tâm thức cá nhân và tâm thức cộng đồng, nhưng những gì được biến hiện bởi tâm thức đều là hư ảo và bất thực, vì sao? Vì ngã là cái đại ảo của nhận thức và do nhận thức tạo thành.

Nhận thức đã là ảo, nên càng nhận thức là càng tạo ra những ảo giác về cái tôi. “Tôi” là như thế này, tôi không thể là như cái kia”. Từ nhận thức và quan điểm ấy, làm cho con người không thể đi

tới với nhau. Và nếu có đi tới với nhau là để không chế và thanh toán nhau mà không phải giúp nhau sống trong hoà bình.

Tự thân của con người là một sự hòa điệu tuyệt đối, một sự an lạc hạnh phúc tuyệt đối, nhưng do con người khởi lên một ý niệm về “ cái tôi”, cái của tôi”, nên đã tạo ra sự rối loạn trong đời sống con người và đã đẩy con người đi vào phương trời đọa đày và lặn đận.

Từ một con người sáng trong và toàn diện, con người đã thành con người khuyết tật. Khuyết tật tâm hồn và nhận thức, khuyết tật tư duy và hành động, khuyết tật về ngôn ngữ và sự đối xử với nhau, đời sống con người trở nên độc ác và lạc loài, trở nên yếu đuối và hèn mọn.

Nên, con người chỉ sống hòa bình với nhau, thương yêu nhau, khi nào con người cùng nhau cương quyết buông bỏ mọi ý niệm “về tôi và của tôi”. Và sự thanh thoi của con người đích thực có mặt, khi ý niệm về cái tôi và cái của tôi không còn vận khởi. Do đó, tiếng nói vô ngã là tiếng nói của Đà la ni, có năng lực thương yêu, đưa con người trở lại với sự hòa điệu tuyệt đối mà con người đã bị vô minh làm đánh mất từ thuở hồng hoang.

Mọi sự hiện hữu không làm trở ngại nhau mà chỉ hỗ trợ cho nhau, tại sao? Là vì tự thân của mọi sự hiện hữu là không có tự tánh, nên mọi sự hiện hữu không những có mặt để hỗ trợ nhau mà còn liên thông với nhau và có mặt trong nhau giúp nhau tồn tại liên tục và toàn diện.

Tự thân thực tại là vậy, nhưng nếu ta vọng tưởng về một bản ngã, là ta tự tách rời ta ra khỏi thực tại, nhưng tự thân thực tại không bao giờ tách rời ta.

- *Thực Hành Đà La Ni Là Thực Hành Vô Vi Pháp:*

Vô Vi pháp là pháp tịch diệt của Niết bàn. Pháp ấy siêu việt nhân duyên sinh khởi. Nên, thực hành pháp Đà la ni dẫn hành giả đi vào cảnh giới Niết bàn tuyệt đối của chư Phật. Thấy được chư Phật và thành tựu tuệ giác của các ngài.

Tiếng nói của Đà la ni là tiếng nói sinh khởi từ đại định, tiếng nói ấy có năng lực xóa sạch mọi tập khởi của sinh tử, không phải một đời mà nhiều đời, không phải nhiều đời mà nhiều kiếp của chúng ta.

- Đà La Ni Là Ngôn Ngữ Của Mọi Ngôn Ngữ:

Do thực hành Đà la ni mà đi vào đại định, đoạn trừ hết thấy phiền não và tập khí ở nơi tự tâm, khiến tuệ giác sinh khởi, mắt có thể nhìn xuyên suốt mọi sự hiện hữu, từ bản thể đến hiện tượng, từ nhân đến quả, từ một điểm đến vô số điểm, từ gốc rễ đến ngọn ngành. Tai có thể nghe và hiểu hết thấy mọi thứ thanh âm, ngôn ngữ của hết thấy chúng sanh thuộc hữu tình và vô tình. Và tai có thể nghe và hiểu hết thấy mọi ngôn ngữ diễn đạt theo quy ước và vượt khỏi quy ước.

Bởi vậy, Đà la ni là ngôn ngữ của hết thấy ngôn ngữ, và mọi ngôn ngữ từ nơi ẩn ngữ mà biểu hiện. Do đó, Đà la ni là ẩn ngữ của mọi ngôn ngữ, mọi ngôn ngữ đều từ ngôn ngữ của Đà la ni mà hiển bày.

Bồ tát do thành tựu ngôn ngữ của Đà la ni, nên có khả năng hiểu rõ mọi thứ ngôn ngữ của hết thấy chúng sanh, và có thể sử dụng vô số ngôn ngữ để giáo hóa chúng sanh, làm cho họ đạt tới niềm vui sướng chân thật. Niềm vui ấy là niềm vui sướng của Nhất Thừa, biết rõ mình có Phật tính, mình được Phật giáo hóa, được các thiện tri thức hộ niệm, thì nhất định tương lai sẽ thành Phật.

Thần Chú Bồ tát Phổ Hiền Phạm Văn Theo Bản Phiên Âm Hán Của Ngài La Thập:

A đàn địa. Đàn đà bà địa. Đàn đà bà đế. Đàn đà cư xá lệ. Đàn đà tu đà lệ. Tu đà lệ. Tu đà la bà đế. Phật đà ba chiên nê. Tát bà đà la ni. A bà đa ni. Tát bà bà sa a bà đa ni. Tu a bà đa ni. Tăng dà bà lý xoa ni. Tăng dà niết dà đà ni. A tăng kỳ. Tăng dà ba dà địa. Đế lệ a đọa tăng dà đầu lược. A ra đế bà ra đế. Tát bà tăng dà tam ma địa dà lan địa. Tát bà đạt ma tu ba ly sát đế. Tát bà tát đỏa lâu đà kiêu xá lược a nâu dà địa. Tân a tỳ cát ly địa đế.

Tạm dịch theo bản phiên âm Hán:

“Hỡi Người chủ hình phạt, hãy miễn hình phạt; hãy xoay chuyển hình phạt; hãy thông minh đối với hình phạt; hãy giữ an toàn hình phạt; hãy gìn giữ an toàn; hỡi Người chủ duy trì an toàn!

Thấy chư Phật, hãy làm xoay chuyển bằng tất cả Tổng trì; hãy xoay chuyển tất cả sự hiểu biết; hãy xoay chuyển an toàn; hãy cùng nhau đạt ngộ; hãy cùng nhau vượt qua; hãy chứng nghiệm chánh pháp; hãy giải thoát từ sự trói buộc; hãy cùng nhau vượt qua sự trói buộc; hãy vượt qua sự trói buộc cả ba đời; hãy cùng nhau vượt qua mọi sự trói buộc; hãy chứng ngộ hết thấy pháp cao thượng; hãy hiểu rõ âm thanh của hết thấy chúng sanh; hãy xoay chuyển nhanh chóng như sư tử; hãy xoay chuyển theo, xoay chuyển, xoay chuyển, chào mừng thành công!”.

Thần chú Phổ Hiền bằng Phạn văn La tinh theo bản dịch của ngài La Thập trong phần ghi chú trang 61, Đại chính 9:

Adaṇḍe daṇḍapati daṇḍavartani daṇḍakuśale daṇḍasudhāri
sudhāri sudhārapati buddhapaśyane sarvadhārani āvartani
sarvabhāsyāvartane su-āvartani saṃghaparīkṣaṇi saṃgha-
nirghātani (saddharmasu-parīkṣite) asaṃge saṃgāpāgate
tṛadhrvasaṃgatulya sarvasaṃga samatikrānte sarvadharmasu
parīkṣite sarvasattvarutakauśalyānugate śiṃhavikrīḍite anuvarte
vartani vartāli svāhā.¹²

¹²-Adaṇḍe: Miễn hình phạt, được hưởng tự do, không bị ràng buộc bởi bốn phận và trách nhiệm gì cả. Bản Ngài La Thập phiên âm a dân địa.

- Daṇḍapati: Pati động từ gốc của nó là pat, nghĩa là rơi xuống và nó cũng có nghĩa là ông chủ. Vậy, daṇḍapati là làm cho hình phạt rơi xuống, hay là ông chủ hình phạt. Bản Ngài La Thập phiên âm là dân đà bà địa.

- Daṇḍāvartani: Āvartani đi từ động từ gốc của nó là ā-vrit xoay chuyển. Nên, daṇḍāvartani nghĩa là xoay chuyển hình phạt. Bản Ngài La Thập phiên âm là dân đà bà đế.

- Daṇḍakuśale: Kuśale là hãy thông minh, hãy khéo léo; daṇḍakuśale là hãy thông minh đối với hình phạt, hãy khéo léo với hình phạt. Bản Ngài La Thập phiên âm dân đà cư xá lệ.

-
- Daṇḍasudhāri: Sudhāri, đi từ động từ gốc su- DHR, nghĩa là giữ gìn an toàn. Nên, Daṇḍasudhāri là hãy giữ gìn an toàn hình phật. Bản Ngài La Thập phiên âm dần đà tu đà lệ.
 - Sudhāri: Giữ gìn an toàn. Bản Ngài La Thập phiên âm tu đà lệ.
 - Buddhapasyane: Thấy chư phật. Bản Ngài La Thập phiên âm phật đà ba chiên nê.
 - Sudhārapati: Ông chủ giữ gìn an toàn. Bản Ngài La Thập phiên âm tu đà la bà đề.
 - Sarvadhāraṇi: Tất cả tổng trì, tất cả minh chú. Bản Ngài La Thập phiên âm tát bà đà la ni.
 - Āvartani: Hãy xoay chuyển, hãy chuyển hóa, hãy thay đổi. Bản Ngài La Thập phiên âm a bà đa ni.
 - Sarvabhāsyāvartane: Động từ gốc của nó bhās là chiếu sáng, hiểu biết, ngầm nghĩ, suy xét. Nên, Sarvabhāsyāvartane là hãy xoay chuyển tất cả sự hiểu biết. Bản Ngài La Thập phiên âm tát bà bà sa a bà đa ni.
 - Su-āvartane: Hãy xoay chuyển an toàn. Bản Ngài La Thập phiên âm tu a bà đa ni.
 - Saṃghaparīkṣaṇi: Động từ gốc là naśe, đạt được thành công, đến mục đích. Nên, Saṃghaparīkṣaṇi nghĩa là cùng nhau đạt mục đích, cùng nhau đạt ngộ. Bản Ngài La Thập phiên âm tăng già bà lý xoa ni.
 - Saṃghanirghātani: Hãy cùng nhau vượt qua. Bản Ngài La Thập phiên âm tăng già niết già đà ni.
 - Asaṃge: Tự do từ sự trói buộc. Bản Ngài La Thập phiên âm a tăng kỳ.
 - Saṃgāpāgate: Cùng nhau vượt qua sự trói buộc, cùng nhau giải thoát. Bản Ngài La Thập phiên âm tăng đà ba đà địa.
 - Tr-adhvasaṃgatulya: Cùng nhau vượt qua sự trói buộc cả ba đời. Bản Ngài La Thập phiên âm đề lệ a đọa tăng đà đầu lược.
 - Sarvasaṃgasamatikrānte: Hãy cùng nhau vượt qua mọi sự trói buộc. Bản Ngài La Thập phiên âm tát bà tăng đà tam ma địa đà lan địa.
 - Sarvadharmasupārīkṣite: Hãy chứng ngộ hết thầy pháp cao thượng. Bản Ngài La Thập phiên âm tát bà đạt ma tu ba lý sát đề.
 - Sarvasattvarutakauśalyānugāte: Hãy hiểu rõ âm thanh hết thầy chúng sanh. Bản Ngài La Thập phiên âm tát bà tát đỏa lâu đà kiêu xá lược a nâu đà địa.
 - Simhaviṅṛḍite: Viṅṛḍite, động từ gốc là krīḍ, đùa chơi, đùa vui, chuyển động nhanh chóng; nên simhaviṅṛḍite, chuyển động một cách nhanh chóng như sư tử. Bản Ngài La Thập phiên âm tân a tỷ cát lý địa đề.
 - Anuvarte: Chuyển động theo, xoay chuyển theo.
 - Svāhā: Chào mừng sự thành công!

Thần Chú Phổ Hiền Phạn Văn Bằng Devanagari ở Buddhist Sanskrit Texts-No 6-p 265, Phiên Âm Bằng Phạn Văn La Tinh như sau:

Adaṇḍe daṇḍapati daṇḍāvartani daṇḍakuśale daṇḍasudhāri
sudhārapati buddhapaśyane sarvadhārani āvartani saṃvartani
saṃghaparīkṣite saṃghanirghātani dharma parīkṣite sarvasattva-
rutakauśalyānugate siṃhavikrīḍite anuvarte vartani vartāli svāhā.

Tạm dịch theo bản Phạn văn ở trong tạng Buddhist Sanskrit Texts:

“Hỡi Người chủ hình phạt, hãy miễn hình phạt, hãy xoay chuyển hình phạt, hãy thông minh đối với hình phạt, hãy gìn giữ an toàn hình phạt, hỡi Người chủ duy trì an toàn!”

Thấy chư Phật, hãy xoay chuyển bằng tất cả tổng trì, hãy cùng xoay chuyển, hãy cùng nhau đạt ngộ, hãy cùng nhau vượt qua!

Hãy chứng ngộ pháp, hãy hiểu rõ âm thanh hết thấy chúng sanh, hãy xoay chuyển nhanh chóng như sư tử, hãy xoay chuyển theo, xoay chuyển, xoay chuyển, chào mừng sự thành công!”

Thần chú Bồ tát Phổ Hiền ở Phạn bản phiên âm của ngài La Thập và Phạn bản hiện có ở trong tạng Sanskrit Texts có nhiều đoạn khác nhau, nhưng nội dung chính là chuyển hóa hình phạt, thực hành pháp Tổng trì để thấy chư Phật, chứng ngộ pháp và vượt qua sinh tử. Bản dịch của ngài Pháp Hộ nội dung có nhiều đoạn khác hẳn với bản của ngài La Thập và Phạn bản ở trong tạng Sanskrit Texts, No 6, p 265.

Thần chú Phạn văn của ngài La Thập và Phạn văn hiện có, nội dung đề cập đến chuyển hóa hình phạt bằng sự thực hành pháp Tổng trì.

Hình phạt ở đây, chính là sinh tử và nguyên nhân gây ra hình phạt là vô minh và sự chấp ngã về nhân và pháp. Do đó, Thần chú này giúp ta phá hủy những hình phạt do sự chấp ngã về nhân và pháp đem lại. Vượt qua sự chấp ngã về nhân và pháp mới thành tựu Phật Thừa.

Ta kẹt ở nơi ý niệm về ngã là ta kẹt ở trong sinh tử và sẽ bị sanh, già, bệnh, chết hành hạ và trừng phạt, ta không có tự do đối với chúng. Và ta bị mắc kẹt vào pháp, thì ta không thể nào đi tới được bảo sở hay thành tựu được tuệ giác hoàn toàn.

Bởi vậy, ở phẩm này, Bồ tát Phổ Hiền không những yểm trợ hành giả Pháp Hoa thực hành Lục độ, qua sự hiện ra voi trắng sáu ngà, mà còn yểm trợ bằng năng lực thọ trì, đọc tụng diễn giảng và sống cuộc đời bằng Pháp Hoa.

Bồ tát Phổ Hiền không những hộ trì cho những hành giả kinh Pháp Hoa bằng những sự biểu hiện trực tiếp của thân tướng Lục độ mà còn hộ trì cho những hành giả Pháp Hoa bằng Thần chú Đà la ni hay bằng pháp Tổng trì nữa.

Như vậy, Bồ tát Phổ Hiền yểm trợ những hành giả Pháp Hoa bằng thần chú Đà la ni là yểm trợ toàn diện khiến cho thân, ngữ và ý của vị đó luôn luôn an trú ở trong thiền định của Pháp Hoa để có thể vượt qua mọi chướng ngại của tâm và cảnh, nhằm đi đến sự thể nhập tuệ giác Pháp Hoa hoàn toàn.

Ở phẩm này, ngoài sự khuyến phát lưu thông kinh này của Bồ tát Phổ Hiền, ta còn thấy thần lực của Ngài đối với sự giữ gìn kinh Pháp Hoa. Và đặc biệt hơn nữa là đức Phật Thích Ca đã ân chứng cho lời phát nguyện hộ trì kinh Pháp Hoa của Bồ tát Phổ Hiền và lại còn đem thần lực của Ngài mà giữ gìn cho những người tri niệm danh hiệu Phổ Hiền, như kinh nói:

“Bấy giờ, đức Phật Thích Ca Mâu Ni tán dương rằng, này Phổ Hiền, tốt lắm, tốt lắm! Đại sĩ đã có khả năng giữ gìn, yểm trợ kinh Pháp Hoa, khiến cho chúng sanh nhiều lợi ích an lạc. Đại sĩ đã thành tựu công đức không thể nghĩ bàn, và lòng từ bi rộng lớn sâu xa.

Đại sĩ đã phát tâm Vô thượng Bồ đề từ xa xưa liên tục cho đến hôm nay, mà nay vẫn tiếp tục đem hạnh nguyện của thần lực để giữ gìn kinh Pháp Hoa!

Như Lai sẽ đem thần lực của Như Lai mà giữ gìn cho những ai có

*khả năng thọ trì danh hiệu của Bồ tát Phổ Hiền”.*¹³

3. Tiếp Xúc Với Phật Qua Kinh:

Kinh Pháp Hoa là kinh mà đức Phật trình bày cho thính chúng đầy đủ cả sự tướng và lý tánh, cả phương tiện và cứu cánh, cả lý tướng và hành động, cả lịch sử và siêu lịch sử, cả bản môn và tích môn, cả bản hóa và tích hóa, và đầy đủ hơn hết là cả Phật pháp thân, Phật báo thân, và Phật ứng hóa thân, và không những bốn sự của Phật mà còn trình bày đầy đủ bốn sự của các vị Thanh văn và Bồ tát nữa, nên ta thọ trì đọc, tụng, biên chép, diễn giảng, hành trì theo kinh Pháp Hoa là ta có thể tiếp xúc được, sự lý, thể tánh, tướng dụng, năng lực, nhân duyên, quả báo, gốc rễ và ngọn ngành của hết thảy các pháp, hết thảy bản nguyện và bản hạnh của chư Phật và Bồ tát, và có thể tiếp xúc được pháp thân của Phật, nghe Phật báo thân thuyết pháp ở đỉnh núi Linh Thứu, nghe và thấy Phật ứng hoá thân đang thuyết pháp khắp cả muôn nơi, được Ngài lấy tay xoa đầu, lấy pháp y mà trùm lên cho, đúng như lời đức Phật Thích Ca Mâu Ni báo thân đã nói với Bồ tát Phổ Hiền như sau:

*“Này Phổ Hiền! Nếu có người nào thọ trì, đọc tụng, sao chép, nhớ nghĩ chính xác, thực hành đúng theo kinh Pháp Hoa, thì phải biết rằng, người ấy thấy Thích Ca Như Lai, trực tiếp nghe kinh Pháp Hoa này từ miệng của Như Lai; phải biết rằng, người ấy đang cúng dường đức Thích Ca Như Lai; phải biết rằng, người ấy đang được đức Thích Ca Như Lai ca ngợi; phải biết rằng, người ấy đang được đức Thích Ca Như Lai đưa tay xoa lên đỉnh đầu; phải biết rằng, người ấy đang được đức Thích Ca Như Lai lấy pháp y mà bao trùm lên cho”.*¹⁴

Như vậy, khi đọc tụng, thọ trì, thực hành theo kinh Pháp Hoa một cách sâu sắc là ta có thể tiếp xúc không những sự tướng Tam Bảo,

¹³ Đại Chính 9, tr 61C.

¹⁴ Đại Chính 9, tr 61C-62A.

lý tánh Tam Bảo mà còn tiếp xúc được đồng thể và nhất thể Tam Bảo nữa, và không những chỉ tiếp xúc với Phật ứng hóa thân mà còn tiếp xúc đầy đủ cả Phật tam thân trong từng khoảnh khắc của sự sống.

4. Chuyển Hóa Nhân Duyên:

Đọc tụng, thọ trì, thực hành theo kinh Pháp Hoa, là để tiếp xúc thường trực với Phật pháp thân, Phật báo thân và Phật ứng hóa thân, khiến cho ta thay đổi phàm tâm thành thánh tâm, chúng sanh tâm thành Phật tâm, thay đổi thời đại của chúng sanh bằng thời đại của Phật; thay đổi cái thấy, cái biết của chúng sanh bằng cái thấy, cái biết của Phật; thay đổi những hạt giống đau buồn, khổ não và hệ lụy của chúng sanh bằng những hạt giống từ bi, trí tuệ, giải thoát và vô ngại của Phật; thay đổi cách hành xử của chúng sanh bằng những hành xử và phong thái của Phật; thay đổi sinh mệnh và đời sống của chúng sanh bằng sinh mệnh và đời sống của Phật.

Những chuyển hóa này ta có thể thấy đức Thế Tôn nói với Bồ tát Phổ Hiền ở trong phẩm này như sau:

“Người ấy không còn ham thích các lạc thú thế tục; không ưa thích kinh sách, văn bút của ngoại đạo và giao tiếp với những giáo sĩ và những người văn bút ấy; không ưa thích gần gũi với những người chuyên sống bằng những nghề ác như kẻ làm thịt, kẻ chăn nuôi heo dê gà chó, kẻ thợ săn, kẻ buôn bán sắc nữ, ...

Người ấy tâm ý chân thực, ngay thẳng, có chánh niệm, có sức mạnh của phước đức.

Người ấy không bị ba chất độc của tâm làm não loạn, không bị các thứ tâm lý ganh tỵ, kiêu mạn về bản ngã, kiêu ngạo đối với những nhận thức và hành động sai lầm, kiêu ngạo đối với những sở đắc không có thực chất làm não hại.

Người ấy sống với đời sống ít ham muốn, biết vừa đủ, có khả năng thực hành theo hạnh nguyện Phổ Hiền.

*Này Phổ Hiền! Nếu sau khi Như Lai diệt độ, sau năm trăm năm, nếu có người nào thấy kinh Pháp Hoa mà thọ trì, đọc tụng, thì nên nghĩ rằng, người ấy không bao lâu sẽ đi đến đạo tràng, phá dẹp các bọn ma quân, chứng đắc Tuệ giác vô thượng, chuyển vận bánh xe chánh pháp, gióng lên tiếng trống chánh pháp, thổi lên tiếng loa chánh pháp, mưa trận mưa chánh pháp, ngồi trên pháp tòa sư tử giữa đại chúng chư thiên và loài người”.*¹⁵

Như vậy, ta thấy con đường chuyển hóa chúng sanh tâm thành Phật tâm, chúng sanh trí thành Phật trí, chúng sanh hạnh thành Phật hạnh, chúng sanh nguyện thành Phật nguyện và chúng sanh quả thành Phật quả chính là con đường Pháp Hoa.

Nên, kinh Pháp Hoa được chư Phật giữ gìn cho chúng sanh, được các vị Bồ tát tuyên dương đến hết thấy chúng sanh, và hết thấy chúng sanh đã, đang và sẽ tiếp nhận, thọ trì, đọc tụng, in ấn giữ gìn và hành trì theo, vì sao? Vì đó là quyền lợi có giá trị cao nhất của họ, và nếu có ai xâm phạm đến danh dự của những người đang thực hiện quyền lợi ấy, thì sẽ bị các quả báo không có tốt đẹp như:

- Đòi đòi không có mắt.
- Bị phong hủy trong đời hiện tại.
- Bị răng niều thừa và thiếu.
- Bị môi xấu, mũi xẹp.
- Tay cong, chân quẹo.
- Mất lé thân thể hôi thối, ghẻ mọt, máu mủ, hung thũng, hơi hực, bị bệnh nặng và dữ.

Nên đức Thế Tôn đã nói với Bồ tát Phổ Hiền rằng: “Nếu thấy người thọ trì kinh Pháp Hoa, thì hãy đứng dậy mà cung đón từ xa, phải kính trọng như kính Phật vậy”.

¹⁶

¹⁵ Đại Chính 9, tr 62A.

¹⁶ Đại Chính 9, tr 62A.

Và, chính lời dạy này của đức Phật Thích Ca, lại là lời khuyên phát không những đối với Bồ tát Phổ Hiền mà còn đối với bất cứ ai đã, đang và sẽ thọ trì đọc tụng, diễn giảng và sống theo tinh thần Pháp Hoa nữa, khiến cho kinh Pháp Hoa từ một xứ mà trở thành muôn xứ, từ chư Phật trải rộng đến muôn loài và bất hủ đối với mọi thời gian.

III. Phương Pháp Thực Hành:

Thực hành theo Bồ tát Phổ Hiền ta có những phương pháp như sau:

1. Giới học Phổ Hiền:

Đối với giới học Phổ Hiền ta thấy có những điều như:

- 1.1. Tránh xa lạc thú thế tục
- 1.2. Tránh xa kinh sách và văn bút của ngoại đạo.
- 1.3. Tránh xa bản thân của những nhà giáo sĩ ngoại đạo và những nhà văn bút thế tục.
- 1.4. Tránh xa những kẻ đồ tể.
- 1.5. Tránh xa những kẻ chăn nuôi heo, dê, gà, chó.
- 1.6. Tránh xa những kẻ thợ săn.
- 1.7. Tránh xa những kẻ buôn bán nữ sắc.

2. Tâm Học Hay Định Học Phổ Hiền:

Đối với tâm học Phổ Hiền ta thấy những điểm như sau:

- 2.1. Tâm ý ngay thẳng
- 2.2. Tâm ý có chánh niệm
- 2.3. Tâm ý có sức mạnh phước đức
- 2.4. Tâm ý không bị ba độc tố tham, sân, si nhiễu hại.
- 2.5. Tâm ý không bị ganh tỵ làm nhiễu hại.
- 2.6. Tâm ý không bị kiêu ngạo làm nhiễu hại.
- 2.7. Tâm ý không bị những kiêu ngạo về nhận thức sai lầm làm nhiễu hại.

2.8. Tâm ý không bị những kiêu ngạo về những sở đắc không có thực chất làm náo hại.

2.9. Ít ham muốn và biết vừa đủ.

2.10. Không tham lam y phục, đồ nằm, đồ ngồi, đồ ăn uống và các tiện nghi vật chất hỗ trợ đời sống.¹⁷

Ngoài ra, Định học Phổ Hiền là còn hành trì các Đà la ni, tức là các pháp Tổng trì như sau:

- *Triền Đà La Ni*:

Do chứng đắc kinh Pháp Hoa, thấy được bản thể thường hành của Bồ tát Phổ Hiền ở nơi hết thảy pháp, xoay lại với bản nguyện, gọi là Triền Đà la ni hay là Đà la nixoay chuyển.

- *Trăm ngàn vạn ức Triền Đà La Ni*:

Chứng đắc được bản thể của Phổ Hiền ở nơi bản thể của hết thảy pháp gọi là bản thể của tổng trì, nên có năng lực xoay chuyển ngọn ngành trở lại với gốc rễ, lại xoay chuyển bản thể nhập vào tác dụng, và xoay chuyển từ một hạt bụi, một pháp biến thành khắp mọi không gian, biến thành khắp mọi thời gian, sử dụng mọi phương tiện làm lợi ích cho chúng sanh, tự tại giữa mọi thuận nghịch, nên gọi là trăm ngàn vạn ức Triền Đà la ni. Triền Đà la ni này gọi là hạnh biến thể cùng khắp mọi không gian của Bồ tát Phổ Hiền.

Nên, trăm ngàn vạn ức Triền Đà la ni gọi là Phổ Hiền đại hạnh (Phổ hiền biến nhất thiết xứ chi hạnh).

- *Pháp âm phương tiện Triền Đà La Ni*:

Đà la ni làm cho hành giả có khả năng thuyết pháp thích ứng với mọi đối tượng.

Như vậy, Triền Đà la ni là bản thể Phổ Hiền. Trăm ngàn vạn ức Triền Đà la ni là tác dụng của Phổ Hiền, và pháp âm phương tiện

¹⁷ Như trên.

Đà la ni tướng trạng và ngôn ngữ thuyết pháp thích ứng của Phổ Hiền.¹⁸

3. Tuệ Học Phổ Hiền:

Tuệ học Phổ Hiền ở trong phẩm này, chính là tuệ học Pháp Hoa. Thực hành theo tuệ học này, chính là thực hành cái thấy, cái biết của Phật. Biết rằng, tự bản thân có hạt giống Phật và có khả năng thành Phật, nếu có nhân duyên tác động như được Phật trực tiếp giáo hóa, dìu dắt bằng những phương tiện thiện xảo, hoặc được các thiện tri thức tác động yểm trợ, bằng những phương tiện thiện xảo, thì hạt giống Phật sẽ nảy sinh và tự biết sẽ làm Phật.

Và biết rằng, hết thảy chúng sanh đều có hạt giống Phật và họ đều có khả năng làm Phật, nếu họ gặp Phật và được Phật sử dụng mọi phương tiện để giáo hóa, hoặc họ gặp các bậc thiện tri thức dùng các phương tiện thiện xảo để hiển thị, khai mở Phật tính cho họ và tạo mọi điều kiện thích hợp để cho họ ngộ nhập hoàn toàn Phật tính. Nên, tự bản thân lắng nghe diễn giảng kinh Pháp Hoa từ các Phật hay các vị Pháp sư là Văn tuệ; chiêm nghiệm nghĩa lý kinh Pháp Hoa là Tư tuệ; đọc tụng thọ trì theo kinh Pháp Hoa là Tu tuệ. Văn-Tư-Tu theo kinh Pháp Hoa như vậy, thì nhất định sẽ thành tựu tuệ giác của Phật. Như ở phẩm này, đức Phật đã nói với Bồ tát Phổ Hiền như sau:

*“Này Phổ Hiền! Nếu sau khi Như Lai diệt độ, sau năm trăm năm, nếu thấy có người đọc tụng, thọ trì kinh Pháp Hoa, phải nghĩ rằng, người ấy không bao lâu sẽ đến đạo tràng, phá sạch các chúng ma quân, chứng đắc Tuệ giác vô thượng, chuyển vận bánh xe chánh pháp, gióng lên tiếng trống chánh pháp, thổi lên tiếng loa chánh pháp, mưa những trận mưa chánh pháp, ngồi trên pháp tòa sư tử giữa các đại chúng trời và người”.*¹⁹

Như vậy, tuệ học Phổ Hiền chính là tuệ học Pháp Hoa.

¹⁸ Pháp Hoa Kinh Thọ Thủ 10, Tục Tạng 51, tr 491B-492A.

¹⁹ Đại Chính 9, tr 62A.

Đức Phật Thích Ca đã nói với Bồ tát Phổ Hiền, muốn chứng đắc kinh Pháp Hoa hay tuệ giác của Phật phải thành tựu đủ bốn mặt:

- a. Phải được chư Phật hộ niệm.
- b. Đã từng gieo trồng các căn bản phước đức.
- c. Đã ở vào trong đoàn thể kiên định đối với chánh pháp.
- d. Phát khởi tâm cứu độ hết thảy chúng sanh.²⁰

- Được chư Phật hộ niệm là Tuệ học.

- Đã từng gieo trồng căn bản phước đức là bao gồm cả Giới học.

- Đã ở vào trong đoàn thể kiên định đối với chánh pháp là Định học, và phát khởi tâm cứu độ hết thảy chúng sanh là Thệ và Nguyện của kinh Pháp Hoa. Thệ và Nguyện này hoàn toàn được thiết lập trên nền tảng của Giới, Định và Tuệ. Từ Giới, Định và Tuệ của Pháp Hoa mà những Thệ Nguyện của Pháp Hoa sinh khởi.

Bồ tát Phổ Hiền đã chứng đắc kinh Pháp Hoa qua bốn điểm này, nên đã phát tâm hộ trì kinh Pháp Hoa, yểm trợ sự tồn tại của kinh Pháp Hoa dưới nhiều hình thức và cũng hộ trì, yểm trợ những người thọ trì và hoằng truyền kinh Pháp Hoa dưới nhiều hình thức, đồng thời cũng khuyến khích những ai đã và đang thọ trì, diễn giải hoằng truyền kinh Pháp Hoa, thì càng nỗ lực lên, và ai chưa thì nên phát tâm để thực hiện tuệ giác Pháp Hoa và sẽ được Ngài yểm trợ mọi mặt.

Như vậy, Bồ tát Phổ Hiền đến với kinh Pháp Hoa bằng sự cảm ứng và hạnh nguyện. Nên, Ngài đã dùng hạnh đức để yểm trợ và phát triển kinh Pháp Hoa, khiến cho kinh này lưu thông mãi không bị đứt tuyệt, nên phẩm này thuộc về phần hạnh môn lưu thông của kinh Pháp Hoa không những chỉ là Lục độ mà còn cả hạnh môn Tổng trì nữa. □

T.T.H.

²⁰ Đại Chính 9, tr 61A.

lời kinh hóa ngọc

*Ta từ
trong cõi vô sinh,
vận hành đại nguyện
đăng trình thế gian.
Ngao du
vào cõi ba ngàn,
tâm không điểm trú,
nghênh ngang giỡn đùa.*

*Nhớ lần
một thuở xa xưa,
ta làm sóng vỗ
giỡn đùa đại dương,
ngâm nga
diệp khúc vô thường,
mà ai chưa tỉnh
giữa trường mộng say.*

*Bao phen
lưu tới cõi này,*

*ta làm mây trắng
giỡn đùa không gian,
khi che
khi mở
trăng ngàn,
khi đùa núi tuyết
khi lang thang về.*

*Nhớ lần
bên cạnh sơn khê,
ta là tượng đá
lầm lì vô ngôn.
Mặc cho
rêu phủ xanh dòn,
mặc cho sương nắng
giận hờn đuổi nhau.*

*Mấy lần
trong cõi bể dâu,
ta làm gió thoảng
giỡn đùa nắng chang.
Người yêu
ta đến muôn ngàn,
nhưng ta chỉ thoáng
nhẹ nhàng thế thôi.*

*Một phen
trong cõi luân hồi,
ta làm giọt nắng
đơn côi giữa rừng.
Lập lòe
soi tỏ dấu chân,
đưa ai lạc lối
giữa rừng huyền hư.*

*Bây giờ
hóa kiếp thiền sư,
thuyết kinh cho đá
đã từ bao năm.
Bao giờ
đá ngộ Phật tâm,
lời kinh hóa ngọc
thậm thâm ta về.*

Tuệ Nguyên

THIỀN SƯ TOÀN NHẬT,
người muốn đưa tinh thần Phật giáo
đời nhà Trần xuống cho triều đại
*Tây Sơn**

Thích Phước An

Nhưng nếu trước khi xuất gia, Toàn Nhật đã từng làm tướng rồi sau đó mới “tuốt dép lánh xa khỏi nơi doanh liêu”. Vậy thì bây giờ ta thử xem Thiền sư Toàn Nhật đã làm tướng cho triều đại nào?

Theo tác giả *Toàn Nhật Quang Đài*, trong những tác phẩm đã tìm lại được thì chỉ có tác phẩm *Xuất gia tối lạc tinh thể tu hành văn* là Toàn Nhật có nhắc đến triều đại nhà Nguyễn:

Ấy triều đại cổ kim thật lục
Nói truyền qua bản quốc Nam thiên
Những vì thánh chúa tôi hiền
Tượng kính tôn trọng chùa chiền nghiêm trang
Nỗi riêng than có thành có quách
Nếu vui thôi thì ắt thái qua
Mừng nay mình chúa Nguyễn Gia
Trung hưng chánh pháp gần xa tôn sùng
Dựng tăng phòng lại trau Phật điện
Tạo trống chuông nổi tiếng vang lừng
Tảng ni thông thả tu thân
Cảnh thiền tiêu sái ánh trần phiền lao.

* Tiếp theo tập san số trước.

Nhưng thời bấy giờ ở làng trong có hai chúa Nguyễn, là Nguyễn Gia Long và Nguyễn Tây Sơn, vậy câu: “Mừng nay mình chúa Nguyễn Gia” của Toàn Nhật muốn nói đến Nguyễn Gia Long hay Nguyễn Tây Sơn?

Và đây là lời giải đáp của giáo sư Lê Mạnh Thát, tác giả *Toàn Nhật Quang Đài*:

“Đương nhiên, nó không thể là nhà Nguyễn của các chúa Nguyễn bởi vì kể từ năm 1771 trở đi, lúc Toàn Nhật mới 14 tuổi, thì toàn bộ dòng họ chúa Nguyễn đã bị đánh bật ra khỏi ngôi vị của mình, để có thể làm chuyện “trung hưng chánh Pháp”. Do vậy, chỉ có thể là nhà Nguyễn Tây Sơn hay nhà Nguyễn Gia Long mà thôi. Đối với nhà Nguyễn Gia Long, tuy Toàn Nhật sống hơn 30 năm còn lại của đời mình dưới sự thống trị của dòng họ này và đã biểu thị một thái độ hết sức đặc biệt. Ông hầu như không thừa nhận sự hiện diện của nhà Nguyễn ấy qua việc ông không bao giờ sử dụng niên hiệu của các vị vua nhà Nguyễn trong các tác phẩm để ghi lại những đơn vị thời gian cần thiết.

Chẳng hạn, trong ba bài bạt ta hiện tìm được viết cho những lần in kinh năm 1819 và 1829, thì một bài bạt không đề ngày tháng gì hết, còn hai bài bạt kia, ta chỉ thấy ghi “tuế thứ Kỷ Mão” và “tuế thứ Kỷ Sửu”. Việc ghi niên đại kiểu này, trong khi đất nước đang có chủ quyền, là một biểu thị khinh nhờn cực kỳ nghiêm trọng đối với nhà đương quyền. Nói trắng ra, Thiền sư Toàn Nhật không thừa nhận nhà Nguyễn Gia Long là chính thống, do thế đã không sử dụng niên hiệu của Gia Long và Minh Mạng ngay cả lúc cần thiết.¹

Trong tác phẩm *Lược sử Phật Giáo và các chùa Phú Yên*, hai tác giả Nguyễn Đình Chúc và Huệ Nguyễn khi viết về Thiền sư Diệu Nghiêm và chùa Từ Quang cũng xác nhận rằng: “Đệ tử thành đạt của tổ sư có đến 28 vị thành danh, trong đó có Thiền sư Toàn

¹ Toàn Nhật Quang Đài toàn tập I, NXB TP.HCM.2005 trang 27-28.

Nhật Quang Đài nguyên là mưu thần của vua Quang Trung về sau xuất gia và làm trụ trì chùa Viên Quang”.²

Nhưng tại sao Toàn Nhật đã gặp được “Chúa thánh tôi hiền” để phục vụ lại phải vội vã từ giả khi mới có 30 tuổi đầu? Chắc chắn phải có một biến cố đau lòng nào đó? Tác giả *Toàn Nhật Quang Đài* cho rằng:

“Lý do cho sự từ quan có thể xuất phát từ cuộc tranh chấp nào đó, mà ngày nay vì thiếu tư liệu, chúng ta không thể nào xác định được một cách rõ ràng. Trong *Từ Quang Tự sa môn Pháp chuyên Luật truyền Diệu Nghiêm Thiền sư xuất thế nhân do sự tích*, dù được viết vào năm Gia Long thứ 3 (1805) nhà Tây Sơn xung đột với nhau bằng từ ngữ “thủ túc tương tranh”. Ta biết việc kéo quân vào Quy Nhơn vây Nguyễn Nhạc xảy ra vào khoảng tháng 9 năm 1786 sau khi đã rút quân khỏi Thăng Long vào tháng 7 năm Bính Ngọ (1786), và Nguyễn Nhạc đã than khóc với Nguyễn Huệ về việc nổi da xáo thịt. Như vậy khi Toàn Nhật nói mình xuất gia vào năm 30 tuổi, và ông lại sinh vào năm Đinh Sửu (1757), thì năm Bính Ngọ ông đúng 30 tuổi theo cách tính của người Việt Nam. Việc rũ áo từ quan đi xuất gia của Toàn Nhật do thế phải chăng đã liên hệ với sự kiện anh em Tây Sơn xung đột vừa nói?³

Trong suốt 2 tác phẩm *Tham thiền văn* và *Thiền cơ yếu ngữ văn*, ta nghe thấy một nỗi buồn nào đó với con đường lợi danh mà Toàn Nhật vừa rũ bỏ để ra đi.

*Quyết một bề trèo non đào giếng
Kéo lời phàm đeo tiếng thị phi*

(Tham thiền văn)

Không phải chỉ buồn thôi mà còn có một cái gì đó vừa chua chát vừa đắng cay:

Danh lợi đã đề nên tiếng sĩ

² NXB Thuận Hóa 1999 trang 90.

³ Toàn Nhật Quang Đài tập I, NXB TP HCM 2005, trang 30.

*Đâu ở mình xử kỷ chẳng toan
Súng kia nhắm dạng dè làn
Thiên cơ dễ biết ngộ duyên quân thân
Đã cảm cân non già từng nhắc
Dai hay sao tráo trác đầu đong*
(Tham Thiên văn)

Nhưng không sao, vì Toàn Nhật có đủ nghị lực cũng như ý chí để vượt qua những phong ba bão táp của cuộc đời, vì ông đã tự nhắc nhở cho chính mình:

*Miền là neo nọc cho bền
Gió lòng mặc gió, vừng thuyền thì trôi*
(Tham Thiên văn)

hoặc là:

*Lời thị phi khen chê mặc thế
Hơi nào mà cảm chợ ngán sông?*

Và nếu Toàn Nhật đã từng theo Chúa Nguyễn Tây Sơn, thì nhất định triều đại Tây Sơn phải là một triều đại tôn sùng Phật giáo như Thiền sư Toàn Nhật đã hết lòng ca ngợi:

*Mừng nay mình chúa Nguyễn Gia
Trung hưng chánh Pháp gần xa tôn sùng
Dựng tăng phòng lại trau Phật điện
Tạo trống chuông nổi tiếng vang lừng
Tăng ni thông thả tu thân
Cảnh thiền tiêu sái ánh trần phiến lao*

Tác giả Lê Mạnh Thát đã khẳng định như thế này: “Lịch sử và dã sử cũng như truyền thuyết đều xác nhận nhà nước Tây Sơn dưới sự lãnh đạo của Nguyễn Huệ, đã có những chính sách cải cách Phật giáo thực to lớn. Điều này cũng không có gì lạ khi ta nhớ rằng trong ba anh em nhà Nguyễn Tây Sơn, có người đã ở Chùa làm sư rồi sau đó mới ra làm tướng, làm vua. Có thuyết nói rằng người đã từng làm sư ấy là Nguyễn Lữ, nhưng thuyết đáng tin cậy

hơn lại nói người đó chính là Nguyễn Huệ. Ngày nay, tại Chùa Trúc Lâm ở Huế còn giữ một tấm gấm thêu *Kinh Kim Cang* bằng chỉ đỏ do Ngọc Hân Công chúa thực hiện vào năm Cảnh Thịnh thứ 2. Và văn tế vua Quang Trung do Ngọc Hân viết cũng nói đến cái chết của vua Quang Trung như “miền cực lạc xe mây vùn vụt”. Vua Quang Trung phải là người như thế nào về phương diện tôn giáo, thì Công chúa Ngọc Hân mới nói tới miền cực lạc. Cũng thế, thái độ tôn giáo của triều đình Tây Sơn Quang Trung như thế nào, thì Ngọc Hân mới thêu kinh Kim Canh Bát Nhã lên gấm”.⁴

Nguyễn Xuân Nhân, trong tác phẩm *Văn học dân gian Tây Sơn* cũng xác nhận như thế này đối với thông tin trên:

“Trước khi dấy nghĩa, Nguyễn Lữ cùng theo hai anh học văn học võ với thầy giáo Hiến. Sau đó có một thời gian xuất gia nên ông còn được gọi là thầy Tư Lữ. Mấy năm làm nhà sư, ông có dịp trao đổi võ thuật với các nhà sư Trung Quốc vốn là những người mang tư tưởng “Phục Minh Kháng Thanh” trú ngụ ở An Thái (Bình Định). Ông muốn cho bộ môn võ thuật nước nhà thích hợp với thể chất của người mình nên cùng các chiến hữu tìm hiểu kỹ các thế đánh của đôi gà chọi nhau, rồi sáng tạo nên nhiều thế đánh mới hợp thành một thể thống nhất gọi là Hùng Kê Quyền”.⁵

Nếu những điều trên có thể làm cho ta bán tín bán nghi vì nửa là lịch sử và nửa là dã sử thì những bằng chứng sau đây cũng của tác giả *Toàn Nhật Quang Đài* chắc chắn là sự khẳng định rõ ràng của lịch sử:

“Không những thế, triều đình nhà Tây Sơn, cụ thể là triều đình vua Quang Trung, gồm những người cốt cán lại là những Phật tử. Ta có Hải Lượng đại Thiên sư, tức Binh Bộ Thượng Thư Ngô Thời Nhiệm (1746-1803) cùng những người trong Trúc Lâm Thiền viện của ông như Hương Lĩnh Bá Nguyễn Đăng Sở, Phan

⁴ Sdd tập I trang 28.

⁵ NXB Trẻ TP. HCM 1999.

Huy Ích, Vũ Trinh... Ngoài ra vị quân sư của Nguyễn Huệ là Trần Văn Kỷ, lại có con đi xuất gia có hiệu là Đạo Minh Trung Hậu hòa thượng. Triều đình nhà Tây Sơn do thế là một triều đình Phật giáo”.⁶

“Ngoài ra, từ *Quang tự sa môn Pháp chuyên Luật truyền Diệu Nghiêm thiền sư xuất thế nhân do tích chí* có cho ta biết về việc thầy của Toàn Nhật là Thiền sư Pháp chuyên luật truyền Diệu Nghiêm đã được vua quan nhà Tây Sơn ủng hộ. Chẳng hạn, vào năm Bính Thìn (1796) tại tỉnh Phú Yên, Pháp chuyên đã tổ chức một giới đàn để thọ giới cho hơn 200 tăng ni, thì đã được chủ trấn là Đoàn Luyện quận công của nhà Tây Sơn ủng hộ.

Rồi đến năm Mậu Ngọ (1798) Thiền sư Diệu Nghiêm lại được Hoàng Thái hậu nhà Tây Sơn mời ra Huế để chứng minh việc đức Đại Hồng Chung và được ban cà sa màu tím. Ta biết những năm 1796 cho đến 1798, quân Nguyễn Ánh chưa lấy được Phú Yên và Thuận Hóa”.⁷

Và như vậy, tác giả Toàn Nhật Quy đài kết luận:

“Trên cơ sở những phân tích vừa thấy “minh chúa Nguyễn Gia”, tất không thể ai hơn là vua Quang Trung. Từ đó, nêu trước khi xuất gia, Toàn Nhật đã làm quan và làm tướng thì ông đã làm quan làm tướng với nhà Tây Sơn”.⁸

Bởi vậy nên mặc dù đã rời bỏ hàng ngũ của phong trào Tây Sơn để đi xuất gia, nhưng Toàn Nhật vẫn tích cực hỗ trợ cuộc cách mạng của Tây Sơn. Chính vì sự hỗ trợ này nên khi nhà Tây Sơn sụp đổ và Nguyễn Gia Long chiếm được chính quyền thì Toàn Nhật lại phải sống lao đao cùng với vận nước nổi trôi, như chính Toàn Nhật đã ghi lại trong một bài phú:

Ở không nơi; về không chốn

⁶ Sdd tập I trang 28.

⁷ Sdd tập I trang 29.

⁸ nt.

*Than rằng biển khổ rất mênh mông
Lênh đênh chẳng khác thuyền trôi
biết đâu dừng đỗ
Lãng đãng cũng như bè nổi
Theo đó hợp tan
Công đã đi tu
Phận muối dưa lại không an phận
Lòng toan học đạo,
Thân bả bỏ chẳng dặng dung thân
Ở không nơi, phải tạm ở đình
Đình vốn rộng trống sau trống trước
Quán cũng lạ không vào ngụ quán
Quán tuy nhiều, khó mượn khó toan
Đặng gặp nơi nào
Cũng nhờ chốn ấy*

(Thơ Bà Vãi)

Nhưng tại sao một người như Toàn Nhật lại hết lòng ủng hộ cuộc khởi nghĩa của Tây Sơn? Vì Tây Sơn đã đánh đuổi chúa Nguyễn ở Đàng trong, đã xóa tên hai tập đoàn phong kiến là chúa Trịnh và vua Lê ở Đàng ngoài, đặc biệt là đã oanh liệt đánh tan tành hai cuộc xâm lăng của nhà Thanh ở phương Bắc và Xiêm la ở phương Nam chăng?

Nếu chỉ hùng mạnh về quân sự không thì chưa đủ để thuyết phục một nhà trí thức lỗi lạc như Toàn Nhật, để Toàn Nhật có thể ủng hộ cuộc khởi nghĩa của Tây Sơn. Vì sao? Vì lý do đơn giản là xưa nay lịch sử đã từng chứng minh rằng, một chế độ chỉ biết đề cao võ trị thì chế độ đó luôn luôn chuyên quyền và độc đoán và nạn nhân thê thảm cho sự chuyên quyền và độc đoán này chính là người dân vô tội chứ không ai khác.

Vậy chắc chắn triều đại Tây Sơn ngoài sức mạnh về quân sự ra thì phải còn có những chính sách nào đó rất phù hợp với lòng dân nên một trí thức như Toàn Nhật mới ủng hộ một cách tích cực như vậy chăng?

Cổ học giả Trần Trọng Kim, đã nhận định về con người của Quang Trung Nguyễn Huệ như thế này:

“Vua Quang Trung nhà Nguyễn Tây Sơn là ông vua anh dũng, lấy võ lược mà dựng nghiệp, nhưng ngài có độ lượng, rất am hiểu việc trị nước, biết trọng những người hiền tài văn học. Khi ngài ra lấy Bắc Hà, những người như Ngô Thời Nhiệm, Phan Huy Ích, đều được trọng dụng và nhất là đối với một người xử sĩ như Nguyễn Thiếp thì thật là khác thường.

Nguyễn Thiếp, tức là Khải Chuyên hiệu là Nguyệt Úc, biệt hiệu là Hạnh Am. Ông làm nhà ở Lục Niên thành, thuộc huyện La Sơn, Hà Tĩnh bây giờ, cho nên người ta gọi là Lục Niên tiên sinh hay là La Sơn Phu tử. Vua Quang Trung từ khi đem quân ra đánh Bắc Hà, biết tiếng Nguyễn Thiếp, đã mấy lần cho người đem lễ vật mời ông ra giúp, ông không nhận lễ và cũng từ chối không ra. Đến khi Ngài đăng cực, lại mấy lần cho người đến mời ông, ông có đến bái yết và khuyên vua nên lấy nhân nghĩa mà trị dân trị nước, rồi lại xin về. Vua Quang Trung tuy không dùng được ông, nhưng bao giờ cũng tôn kính ông như bậc thầy, và việc chính trị trong nước thường theo ý mà Nguyễn Thiếp đã trình bày”.⁹

Đó là chính sách của nhà nước Tây Sơn đối với giới trí thức, còn đối với người dân thì sao? Người dân nước ta ở nửa cuối thế kỷ 18 thì hầu hết đều sống bằng nghề nông, lao động suốt ngày nhưng vẫn nghèo khổ. Vậy chính sách của nhà nước Tây Sơn đối với những người nghèo khổ này thì sao? Những người Tây phương có mặt từ những ngày đầu của cuộc khởi nghĩa Tây Sơn nói rằng, khẩu hiệu của nghĩa quân là “hãy tước đoạt của người giàu chia cho người nghèo”.

“Bọn Nguyễn Nhạc muốn đem ánh sáng công lý soi tới chúng dân và giải thoát khỏi gông cùm của nhà vua, các quan và các cố vấn. Bọn chúng tuyên truyền tính bình đẳng trong mọi địa hạt.

⁹ Việt Nam sử lược NXB tổng hợp TP.HCM tái bản 2005 trang 373.

Trung thành với thuyết tân xã hội, bọn Nguyễn Nhạc tước đoạt tài sản của các quan thống trị giàu có và đem chia cho dân cùng đinh khổ rách”¹⁰.

Như vậy, chắc chắn những tác phẩm của Toàn Nhật, đặc biệt là *Hứa sử truyện văn* đã được Toàn Nhật viết ra để hỗ trợ cho cuộc khởi nghĩa do chính những người từ giới nông dân nghèo khổ ấy cầm đầu. Bởi thế, theo tác giả Toàn Nhật Quang Đài thì: “Thể hiện rõ nét bản lĩnh tư duy của nhân dân ta trước những vấn đề trọng đại của đất nước. Chúng không phải là những luận đề cũ rích vay mượn từ những sách vở Trung Quốc, không có một liên quan thiết yếu đến đời sống dân tộc.

Trái lại, chúng là những vấn đề nóng bỏng của thời đại tác giả sống, đòi hỏi phải có những giải đáp thích đáng. Cho nên, chúng không cần phải bao bọc trong những câu thơ óng chuốt, trường giả, đầy những điển cố chữ nghĩa, sự tích xuất phát từ dòng văn hoá bác học và ít nhiều mang tính ngoại lai. Thay vào đó, chúng được trình bày một cách thẳng thắn, cố nhiên là dưới hình thức truyện văn, qua những lời thơ bình dị, trong sáng đến nỗi giống như lời nói hằng ngày của nhân dân. Do thế, trên toàn bộ, *Hứa sử truyện văn* đã thể hiện sức sống dạt dào đang cuộn cuộn dâng lên của dân tộc ta trong thời kỳ nổ ra cuộc cách mạng Tây Sơn do nhà anh hùng áo vải Nguyễn Huệ lãnh đạo lần đầu tiên đánh thắng hai thế lực quân chủ lực kỳ phản động trong nước và thế lực xâm lược ngoại bang”.¹¹

Nhưng với Toàn Nhật, một người được nuôi dưỡng từ truyền thống tư tưởng của Phật giáo, thì chỉ công bằng trên bình diện xã hội không chưa đủ mà còn phải bình đẳng và công bằng ngay cả trên phương diện nhân phẩm của mỗi cá nhân con người nữa. Như vấn đề gọi là chính thống và ngụy triều sau đây chẳng hạn:

¹⁰ Ngô Thời Nhiệm trong văn học Tây Sơn của Mai Quốc Liên NXB VHNT Nghĩa Bình 1985 trang 110.

¹¹ Sdd tập I trang 41.

“Những người làm quốc sư nước Tàu và nước ta thường chia những nhà làm vua ra chính thống và ngụy triều. Nhà nào, một là đánh giặc mở nước, sáng tạo ra cơ nghiệp, hai là được kể truyền phân minh, thần dân đều phục, ba là dẹp loạn yên dân, dựng nghiệp ở đất Trung Nguyên, thì cho là chính thống. Nhà nào, một là làm tội cướp ngôi vua, là sự thoán đoạt không thành, hai là xưng đế, xưng vương ở chỗ rừng núi, hay là ở đất biên địa, ba là những người ngoại chủng vào chiến nước làm vua thì cũng cho là ngụy triều”.¹²

Như vậy, nhà Tây Sơn được xem là kẻ ở rừng núi, ở biên địa, là ngoại chủng vào cướp nước làm vua nên sử nhà Nguyễn đã gọi là Ngụy Tây Sơn.

Thế nào là chính thống và thế nào là ngụy triều? Và ai là kẻ có thẩm quyền đứng ra để bảo rằng triều đại này là chính thống và triều đại kia là ngụy triều là không chính thống? Và có cái gì để bảo chứng rằng những người được sinh ra từ giới thống trị, sanh ra ở vùng trung nguyên là hơn kẻ sanh ra ở vùng biên địa hay thôn dã quê mùa?

“Sự sanh trưởng không làm cho con người được liệt vào giai cấp Bà la môn hay bị loại ra khỏi giai cấp này.

Chính nếp sống hàng ngày tạo ra người nông dân, thương gia hay nô bộc.

Nếp sống hàng ngày tạo ra hạng trộm cắp, binh sĩ, tu sĩ hay vua chúa.

Và thông điệp này cứ được nhắc đi nhắc lại mãi trong giáo Pháp của Đức Phật:

“Là cung đình không phải do sanh trưởng là Bà la môn không phải do sanh trưởng do hành động, người này là cung đình do hành động người này là Bà la môn (Sutta Nipāta –Vasalasutta).

¹² Trần Trọng Kim, Sdd trang 359.

Từ lời khẳng định này của Phật giáo ta mới thấy rằng cái gọi là chính thống cũng như không chính thống, gọi là nguy triều hay chính triều chỉ là trò bày đặt của giai cấp thống trị mà thôi chứ chẳng có bất cứ một giá trị đích thực nào cả.

Vậy bây giờ ta thử xem Thiền sư Toàn Nhật đã phải làm gì để đập tan cái lý luận bất công này mà hỗ trợ cho cuộc cách mạng Tây Sơn? Những người được sanh ra từ nơi thôn dã quê mùa?

Tác giả Lê Mạnh Thát viết: “Thế thì *Hứa sử truyện văn* có thể được Toàn Nhật “san bổ” trước những năm 1798. Phải chăng nó ra đời nhằm đáp ứng những yêu cầu lý luận chính trị phục vụ cho sự nghiệp xưng đế và chống ngoại xâm của Quang Trung? Với lý thuyết chống tôn quân, phải chăng nó đã gián tiếp biện minh cho việc Quang Trung xưng đế không thừa nhận quyền uy chính thống của Vua Lê? Thậm chí, nếu “*Văn Hứa sử*”, tiền thân của *Hứa sử truyện văn* lưu hành trước Toàn Nhật đã có nội dung chống tôn quân khi *Hứa sử truyện văn*, thế phải chăng tiền thân ấy đã cung ứng phần nào lý luận cho việc lên ngôi của Nguyễn Nhạc, chứ không phải chỉ đợi đến Quang Trung?”

Cũng theo giáo sư Lê Mạnh Thát thì *Hứa sử truyện văn*, ngoài những vấn đề về tư tưởng Phật giáo ra, thì nổi bật nhất có ba chủ đề chính, nhưng giáo sư cho rằng luận đề thứ nhất mới là luận đề quan trọng nhất vì nó đã “tiến công đập tan chủ nghĩa tôn quân chuyên chế và cực đoan, phá vỡ cái trật tự phong kiến quân - sư - phụ hàng ngàn năm đè nặng lên đầu lên cổ nhân dân. Đó là thầy quan trọng hơn cả vua và cha mẹ. Dưới hình thức lời phán của Diêm vương, *Hứa sử truyện văn* đã nêu câu hỏi:

*Tội ai bằng Hoàng Tử Anh
Giết cha rồi lại tung hoành hung hăng
Xét mình nghịch ác chẳng an
Quy y niệm Phật ba đường thoát qua
Xà vương giết hại vua cha
Quy y niệm Phật đừng tha tội đây
Có một sự tội phụ thầy*

Phật không cứu đặng, ta rầy khó bênh

Hứa sữ đứng lên xin hỏi:

Thế thì thực sự thầy quan trọng hơn vua và cha mẹ sao?

*Và như quân phụ sư ân
Trong đời đạo thiết bằng cân cao dày
Làm tôi buông thối thẳng ngay
Làm con không thảo giết đày vua cha
Lẽ thời tội ấy không tha
Quy y sao lại thoát ra tội dày
Đệ tử nếu phụ ân thầy
Phật không cứu đặng, lịnh này chẳng tha
Vậy thời thầy hơn vua cha
Tôi nghe lẽ ấy lòng mà chưa thông*

Để trả lời câu hỏi của Hứa sữ, một lần nữa dưới hình thức lời phán của Diêm vương, *Hứa sữ truyện* vẫn đã đưa ra lý lẽ sau:

*Trong đời muôn việc không thầy
Thế gian thường nói đổ mầy làm nên
Tớ đương nghĩa trả ơn đền
Nếu mà phụ bạc tội đường hằng sa
Tớ thầy, tôi chúa, con cha
Trong đời ba ấy rất là trọng thay
Sanh con bằng chẳng có thầy
Lấy ai giáo hóa cho rầy nên thân
Chẳng noi đạo đức nghĩa nhân
Làm đường nghịch ác vong thân làm gì
Ví như tẩu nhục hành thi
Làm chi nên chuyện kể thì là con
Cho hay khắc chấn gia môn
Chối danh hai họ tiếng đồn muôn thu
Cũng là tiết nghĩa phò vua
Trạc dân trí chúa cơ đồ đặng yên
Vua cùng cha mẹ rõ ràng*

Các điều thành tựu nhờ ơn có thầy

Rõ ràng xuất phát từ quan điểm dân chủ tự phát của nhân dân, Toàn Nhật đã tiếp thu những yếu tố dân chủ tự phát đó và triển khai chúng thành một lý tưởng dân chủ có cơ sở lý luận, tiến công trực diện vào lập trường tôn quân chuyên chế và cực đoan do các thế lực phong kiến suy tàn cố dựng lên. Có thể nói, đây là lần đầu tiên và có lẽ duy nhất trong lịch sử chế độ phong kiến nước ta, một tác phẩm văn học dám nêu lên một lý thuyết dân chủ, dám thẳng thừng tuyên bố không úp mở: “Vậy thời thầy hơn vua, cha”. Vua là thiên tử, là con trời: “*Khấp dưới gầm trời, không đâu không là đất của vua, dân ở khắp đất không ai không là bề tôi của vua*”. Tuyên ngôn phong kiến đã đồng xác định quyền uy tối thượng và bất khả xâm phạm của thiên tử là thế, của vua là thế. Cho nên, nói rằng có một lớp người nào đó hơn cả vua nữa là phạm thượng, là xúc phạm đến chính cốt lõi, đến chính điểm huyết sống chết của vấn đề, cần phải loại trừ không chút khoan nhượng, Toàn Nhật đã mạnh mẽ lên tiếng minh định cái trật tự phong kiến quân - sư - phụ bất di bất dịch có thể bị đá đảo, để sự quan trọng, thiết yếu hơn quân và phụ, bởi vì:

Trong đời muôn việc không thầy

Thế gian thường nói đồ mày làm nên

Và tiếng nói đá đảo đó không phải xuất phát từ những truyền thống tư tưởng ngoại lai, từ lý thuyết Khổng Mạnh. Trái lại, nó nổi lên từ kho tàng trí tuệ tích lũy những kinh nghiệm và nhận thức của dân tộc và nhân dân. Trên cơ sở nhận thức “Không thầy đồ mày làm nên”, với nội dung tất yếu giới hạn của nó, Toàn Nhật đã phát triển thành một luận đề bề gãy cái trật tự quân - sư - phụ, để đẩy lùi cái bóng ma gian ác của trật tự ấy, mà vào thời Toàn Nhật đã trở thành rữa nát và cực kỳ phản động, đang cản trở bước tiến của dân tộc, phủ lên cuộc sống của nhân dân một màn đau thương thống khổ.

Hãy tưởng tượng lại cái thời kỳ mà vua chúa còn hoàn toàn nắm trong tay quyền sinh sát đối với mọi người dân, và khi mọi người

mặc nhiên nhìn nhận sự kiện ấy như một tất yếu không phải bàn cãi, ta mới thấy hết tính vĩ đại hùng tráng của một tiếng nói Toàn Nhật.

Cũng hãy tưởng tượng lại cái thời kỳ khi ý thức hệ và nền giáo dục chính thống chỉ tập trung nhời sọ cho người ta cái chủ thuyết tôn quân cực đoan, ta mới thấy hết bản lĩnh dám nghĩ dám làm của dân tộc ta, thể hiện qua những con người như Toàn Nhật. Mà Toàn Nhật có được cái tầm vóc tư tưởng vĩ đại ấy, có được cái bản lĩnh dám nghĩ dám làm ấy, đó là ông đã biết bám vào nhân dân, lấy cuộc sống, kinh nghiệm, nhận thức và tình cảm của dân tộc, của nhân dân là chủ đề thể hiện của mình, mà giải quyết những vấn đề do thời đại đặt ra.

Ông đã tập tan cái trật tự phong kiến quân - sư - phụ hàng ngàn năm đè nặng lên ý thức của nhân dân, không bằng những viện dẫn từ sách vở ngoại lai, trái lại bằng chính những tri thức, kinh nghiệm và tình cảm của dân tộc, của nhân dân kết tinh trong những câu ca dao tục ngữ. Dựa vào và khai thác một cách có chọn lọc kho tàng quý giá vô tận ấy, Toàn Nhật đã làm nổi bật thêm cái chân lý sáng ngời là đứng trong hàng ngũ nhân dân, người ta càng trở nên to lớn theo kích thước vĩ đại của nhân dân trong lịch sử, càng trở nên tin tưởng vào trí tuệ tuyệt vời, vào tình cảm trong sáng và vào sức mạnh vô địch của họ”.

(...) Do thế, tư tưởng dân chủ của Toàn Nhật là một điểm son trong lịch sử tư tưởng Việt Nam. Lần đầu tiên nhân dân ta dám công khai nghĩ tới và tuyên bố rằng vua không phải là vị tối thượng của nước, có quyền uy tuyệt đối với mọi người.¹³

Nếu đã gần hai thế kỷ qua, những người làm công tác nghiên cứu văn học ở nước ta đã “không một lần tên Toàn Nhật được nhắc tới, không bất kỳ một dòng nào dành cho tác phẩm của ông” thì những lời đánh giá trên của giáo sư Lê Mạnh Thát theo tôi, là đã

¹³ Sdd tập I trang 67-70.

đủ để chuộc lại phần nào lỗi lầm của chúng ta, những thế hệ sau đối với Toàn Nhật vậy.

Nhưng nếu quả đúng là Toàn Nhật viết *Hứa sử truyện* vẫn là để “nhằm đáp ứng những yêu cầu lý luận chính trị phục vụ cho sự nghiệp xưng đế và chống ngoại xâm của Quang Trung? Với lý thuyết chống tôn quân, phải chăng nó đã gián tiếp biện minh cho việc Quang Trung xưng đế và không cần thừa nhận quyền uy của vua Lê” như sự nhận định của tác giả *Toàn Nhật Quang Đài* thì theo tôi không chỉ những người Phật tử Việt Nam hiện tại mà cả mai sau nữa, phải học lấy bài học mà Toàn Nhật, với tư cách là một thiền sư đã ủng hộ cuộc cách mạng Tây Sơn như thế nào? Nghĩa là Toàn Nhật không hề xưng tụng hay tôn sùng cá nhân của Thái Đức Nguyễn Nhạc hay Quang Trung Nguyễn Huệ mà Toàn Nhật chỉ ủng hộ chính sách đúng đắn có lợi cho dân cho nước mà cuộc cách mạng Tây Sơn đã đề ra mà thôi.

Khi một cá nhân hay một tổ chức chính trị nào đó đề ra được một chính sách phù hợp với lòng dân thì nhất định cá nhân ấy, tổ chức ấy đương nhiên xứng đáng đứng ra đại diện cho đất nước chứ không nhất định là họ đã được sanh ra từ giai cấp nào, họ đang ở trung nguyên hay nơi quê mùa thôn dã.

Trong bối cảnh chính trị và xã hội vào thời của Toàn Nhật ở nửa cuối thế kỷ 18 thì người đó nhất định không phải là Lê Chiêu Thống, mặc dù ông này được xem là “chính thống” theo quan điểm của cái gọi là “quốc sử” của một số nhà sử học nước ta cũng như của Trung Quốc, mà người có đủ điều kiện đứng ra đại diện cho đất nước lúc đó đương nhiên là Quang Trung Nguyễn Huệ, dù Nguyễn Huệ không phải “chính thống” cũng như không sanh ra ở Trung nguyên mà lại sanh ra tại một nơi xa xôi hẻo lánh ở tận nơi núi rừng Tây Sơn.

Nhưng con người được sinh ra tại nơi quê mùa ấy lại được một sử gia viết là: “... còn như Nguyễn Huệ là vua Thái tổ của nhà Nguyễn Tây Sơn, thì trước giúp anh bốn lần vào đánh đất Gia Định đều được toàn thắng, phá hai vạn quân hùng beo của Xiêm

La, chỉ còn được mấy trăm người lủi thủi chạy về nước; sau lại ra Bắc Hà, dứt họ Trịnh, tôn vua Lê, đem lại mỗi cương thường cho rõ ràng. Ấy là có đủ sức mạnh mà lại biết làm việc nghĩa.

Nhưng vì nhà Lê nhu nhược, triều thần lúc bấy giờ không ai có tài kinh luân, lại để cho Trịnh Bồng và Nguyễn Hữu Chỉnh nổi nhau mà chuyên quyền cho đến nổi thành ra tán loạn. Dầu thế mặc lòng, khi Nguyễn Huệ giết Vũ Văn Nhậm rồi, không nỡ dứt nhà Lê, đặt giám quốc để giữ tông miếu tiền triều; như thế thì cách ở với nhà Lê không lấy gì làm bạc.

Sau vua Lê Chiêu Thống và Hoàng Thái Hậu đi sang kêu cứu bên Tàu, vua nhà Thanh nhân dịp ấy mượn tiếng cứu nhà Lê, để lấy nước Nam, bèn sai binh tướng sang giữ thành Thăng Long. Bấy giờ cứ theo mật dụ của vua nhà Thanh, thì nước Nam ta, bề ngoài tuy chưa mất hẳn, nhưng kỳ thật đã vào tay người Tàu rồi.

Vậy nước mất, thì phải lấy nước lại, ông Nguyễn Huệ mới lên ngôi Hoàng đế, truyền hịch đi các nơi, đường đường chính chính đem quân ra đánh một trận phá 20 vạn quân Tàu, tướng nhà Thanh là Tôn Sĩ Nghị phải bỏ cả ấn tín mà chạy, làm cho vua tôi nước Tàu khiếp sợ, tướng nhà Thanh phải thất đảm. Tưởng từ xưa đến nay nước ta chưa có võ công nào lẫy lừng như vậy.

Và đánh đuổi người Tàu đi rồi lấy nước lại mà làm vua thì có điều gì mà trái đạo? Vậy lẽ gì mà gọi là nguy triều?”¹⁴

Nhưng Toàn Nhật biết rằng triều đại nào rồi cũng sẽ qua đi, kể cả những triều đại được ca tụng nhất trong lịch sử của loài người xưa nay:

*Lợi danh tợ bọt nước xao
Hán Đường Triệu Tống thì nào thấy đâu?
(Xuất gia vẫn)*

¹⁴ Trần Trọng Kim, Sdd trang 360-361.

Triều đại Tây Sơn dù được ca ngợi là “Bách chiến bách thắng” là “vô địch” thì cũng chỉ tồn không đầy nửa thế kỷ, nghĩa là không triều đại nào là “muôn năm” hết.

Bởi vậy, là một tư tưởng gia của Phật giáo, nên Toàn Nhật ý thức được rằng con đường đi của Phật giáo là: “Phật giáo Việt Nam không gắn bó tuyệt đối với triều đại nào, dù triều đại đó do Phật giáo dựng lên hay lãnh đạo. Phật giáo chỉ gắn bó và trung thành với quyền lợi dân tộc, quyền lợi của dân chúng mà thôi”.¹⁵

Chính đó là lý do vì sao Toàn Nhật ủng hộ cho cuộc cách mạng Tây Sơn mà không hề ca tụng bất cứ một cá nhân nào trong phong trào ấy, dù đó là cá nhân của Nguyễn Nhạc hay Nguyễn Huệ.

Dù không trực tiếp nhắc gì đến cuộc cách mạng Pháp 1789, nhưng khi đề cập đến tiểu luận *Sa di oai nghi tăng chủ giáo nguy tư tiểu thiên* của Toàn Nhật, Lê Mạnh Thát có viết rằng:

“Phải chăng nó đáp ứng lại xu thế chung của lịch sử thế giới thời bấy giờ, thể hiện một xu thế đi tìm ánh sáng, đi tìm chân lý, dựa trên khả năng hiểu biết và tìm kiếm của con người, chứ không còn tin tưởng một cách mù quáng vào những gì do truyền thống hay những quyền uy khác truyền lại”.¹⁶

Từ những nhận định trên của tác giả *Toàn Nhật Quang Đài*, ta thử làm một chút so sánh thì sẽ thấy có một sự trùng hợp lạ lùng giữa cuộc cách mạng Pháp 1789 và tình hình chính trị cũng như xã hội ở nước ta vào nửa cuối thế kỷ 18.

Nếu các vua Louis 14 và 15 đã giam hãm xã hội Pháp trong 4 vách tường đến vua Louis 16 thì người dân của nước Pháp không thể nào chịu đựng sự giam hãm và kiểm kẹp này được nữa, nên vào ngày 14 tháng 7 năm 1789 đã đồng loạt kéo đến đập phá tan tành nhà ngục Bastille, nhà ngục này trong nhiều thế kỷ đã là nơi

¹⁵ Trần Nhân Tông toàn tập của Lê Mạnh Thát, NXB TP.HCM năm 2000.

¹⁶ Sdd tập II, trang 290.

giam giữ những người yêu nước dám lên tiếng chống đối chế độ, và là tiêu biểu cho chính sách chuyên chế và hà khắc của chế độ phong kiến Pháp.

Cũng xấp xỉ vào khoảng thời gian đó, Lê Mạnh Thát viết:

“... Nước ta vào thời Toàn Nhật cũng đang đứng trước một tình thế hết sức hiểm nguy. Bên trong thì các thế lực phong kiến phản động đang suy tàn cầu xé tiêu diệt lẫn nhau một cách tàn nhẫn trên thống khổ tuyệt vọng của nhân dân. Bên ngoài thì các thế lực ngoại bang đang lấn le và thực sự lợi dụng tình hình đó của dân tộc để thực hiện những mưu đồ xâm lược nham hiểm của chúng. Chính trong tình thế đó của đất nước, mà hàng ngày đã xảy ra những cảnh:

*Non chen ngủ giáo đổ cây
Mác hoa đường tuyết, tên bay mát trời
Thảm thương chặt đất phơi thây
Đỏ hoe máu rắc đòi nơi dằm dề.
(...)*

*Chúng dân lìa bỏ xóm giềng
Chằm non trốn núp của tiền đoái chi
Mắc cơn lửa dữ một kỳ
Đá kia ngọc nọ đều thì cháy leo
(Hứa sử truyện văn)*

Xảy ra nhan nhản khắp nơi. Nếu không có một cuộc khởi nghĩa nông dân vĩ đại dưới sự lãnh đạo thiên tài của Nguyễn Huệ bùng nổ, thì đất nước tưởng chừng như không còn có cơ sống sót. Nhưng làm sao một sự việc như thế có thể quan niệm được, khi mà những người như Toàn Nhật xuất thân từ nhân dân đã nêu cao ngọn cờ chủ nghĩa nhân đạo chiến đấu, đã nêu cao lý tưởng đạo đức lao động, kiên quyết đứng về phía những người bị áp bức, nói lên tâm tình và nguyện vọng giải phóng của họ. Do thế, sẽ không có gì đáng ngạc nhiên khi cuộc khởi nghĩa Tây Sơn sau khi giành chính quyền trong cả nước về tay nông dân, đã cùng một lúc đánh

bại được hai thế lực phong kiến phản động trong nước và phong kiến ngoại bang xâm lược, tạo nên một khí thế hào hùng, đưa dân tộc lên một đỉnh cao của thời đại mới”.¹⁷

Nhưng đằng sau bất cứ một cuộc cách mạng nào cũng đều được dưỡng bồi bởi một sức mạnh tư tưởng trầm lắng nào đó. Nếu đỉnh cao của cuộc cách mạng Pháp là việc nhân dân nổi dậy phá ngục Bastille vào năm 1789 thì trước đó người dân cũng đã thấm nhuần những tư tưởng về tự do, về dân chủ và nhân quyền của các tư tưởng gia như Voltare, Rousseau, Montesquieu... Cùng thế, đỉnh cao của cuộc cách mạng Tây Sơn là cuộc đánh bại đoàn quân xâm lược khổng lồ của phong kiến phương Bắc cũng vào năm 1789 cũng không ra ngoài thông lệ đó, nghĩa là cũng được nuôi dưỡng bởi một sức mạnh tư tưởng trầm lắng từ truyền thống của dân tộc Việt:

“Trong vòng hơn 300 năm trở lại đây, *Cư Trần lạc đạo Phú* và *Đắc thủ lâm truyền thành đạo ca* đã được in lại nhiều lần. Điều này chứng tỏ tư tưởng *Cư Trần lạc đạo* vẫn tiếp tục được học tập và truyền bá dù Phật giáo cũng như đất nước đang chuyển mình qua một giai đoạn mới. Giá trị lý luận của *Cư Trần lạc đạo* từ đó vẫn còn có sức hấp dẫn mạnh mẽ, đặc biệt là vào cuối thế kỷ 18 với những chiến công Ngọc Hồi, Đống Đa oanh liệt của quân và dân Tây Sơn. Trong đó nổi bật những khuôn mặt Phật tử nhận mình là người kế thừa truyền thống Trúc Lâm như binh bộ Thượng thư Tinh Phái Hầu Ngô Thời Nhiệm là Hải Lượng Thiền sư, Hương Lĩnh Bá tiến sĩ Nguyễn Đăng Sĩ là Thiền sư Hải Âu...”¹⁸.

Lời dẫn dò sau đây của Quang Trung Nguyễn Huệ với Ngô Thời Nhiệm dưới chân núi Tam Điệp càng chứng tỏ sự nhận định trên của giáo sư Lê Mạnh Thát là hoàn toàn có cơ sở:

¹⁷ Sdd tập I, trang 78-79.

¹⁸ Trần Trọng Kim, Sdd trang 364.

“Vua Quang Trung cười mà nói rằng: “Chúng nó sang phen này là mua cái chết đó thôi. Ta ra Bắc chuyển này đích thân coi việc quân đánh giữ, đã định mẹo rồi, đuổi quân Tàu về chẳng qua 10 ngày là xong việc. Nhưng chỉ nghĩ chúng là nước lớn gấp 10 lần nước ta, sau khi chúng thua một trận rồi, tất chúng lấy làm xấu hổ, lại mưu báo thù, như thế thì chỉ đánh nhau mãi không thôi, dân ta hại nhiều, ta sao nở làm thế. Vậy đánh xong trận này, ta phải nhờ Ngô Thời Nhiệm dùng lời nói cho khéo để đình chỉ việc chiến tranh, Đợi mười năm nữa, nước ta dưỡng được sức phú cường rồi, thì ta không cần phải sợ chúng nữa”.¹⁹

Và ta vẫn còn nhớ là ngày 28 tháng 10 năm Mậu Thân (1789) khi đại quân của Thanh triều dưới sự chỉ huy của Tổng đốc lương quân là Tôn Sĩ Nghị vượt ải Nam Quan tiến về Thăng Long thì tất cả tướng lãnh Tây Sơn ở Bắc Hà bấy giờ đều chủ trương đem quân chặn đánh với lý do suy diễn của họ là “lấy quân nghỉ ngơi mà đánh quân mệt nhọc” nhưng ý kiến của Ngô Thời Nhiệm thì lại khác “Toàn quân rút lui, không nên mất một mũi tên, cho nó ngủ trọ một đêm rồi mai lại đuổi chúng nó đi” và ý kiến của Ngô Thời Nhiệm đã được Ngô Văn Sở và các tướng lãnh Tây Sơn chấp thuận. Nhờ ý kiến đó mà đại quân của Tây Sơn đã rút lui một cách an toàn về núi Tam Điệp, để tạo điều kiện cho Quang Trung Nguyễn Huệ thân tốc tiến quân ra giải phóng Thăng Long chưa đầy 10 ngày.

Như vậy là ảnh hưởng của Thiền phái Trúc Lâm ở đời Trần qua Hải Lượng Thiền sư Ngô Thời Nhiệm đối với chiến thắng Ngọc Hồi, Đống Đa của triều đình Tây Sơn là hiển nhiên, không cần phải bàn cãi gì thêm nữa.

Nhưng sau chiến thắng oanh liệt này thì lịch sử của dân tộc một lần nữa lại bị dang dở bởi sự ra đi đột ngột của Quang Trung Nguyễn Huệ. Tác giả *Toàn Nhật Quang Đài* nói lên sự luyến tiếc

¹⁹ Sdd tập II, trang 291.

cho đất nước cũng như cho giới trí thức như Toàn Nhật đã lỡ mất cơ hội để đưa dân tộc tiến lên cùng với thế kỷ của ánh sáng:

“Với phong cách và tinh thần làm việc đó, đúng ra bước sang thế kỷ 19 dân tộc ta phải bước lên vũ đài khoa học thế giới. Thế mà, với sự ngóc đầu dậy của một hệ ý thức phong kiến cực kỳ phản động, phong cách và tinh thần làm việc của Toàn Nhật không có cơ hội phát triển và kế thừa, để cuối cùng đất nước ta đã rơi vào tay bọn xâm lược”.

Một nhà thơ hàng đầu của Việt Nam ở nửa thế kỷ 20 cũng chia xẻ nỗi buồn tiếc này đối với cái chết của Quang Trung Nguyễn Huệ và sự dở dang của lịch sử dân tộc:

*Thôi xin người đừng nước nỡ
Nếu sau này đường dang dở
Những ai về
Ôm mãi mộng người đi*

(Nguyễn Huệ - Mưa nguồn)

Toàn Nhật còn viết một câu chuyện tình tên là *Tổng Vương truyện*. Nội dung kể lại câu chuyện tình giữa chàng thái tử nước Tống đem lòng yêu một người con gái, con của một ngư ông nghèo khổ bên bờ sông Vị Thủy. Nhưng trước khi đến được với người con gái chài lưới ở dòng sông Vị Thủy đó, thì chàng Thái tử đa tình này đã phải từ chối biết bao nhiêu là công chúa xinh đẹp ở các nước láng giềng muốn chiếm được trái tim của chàng:

*Nước Tần nước Tấn
Nước Sở nước Tề
Toàn những tiên phi
Cùng nàng công chúa
Nước Lương nước Sở
Nước Trịnh nước Tỳ
Toàn những tiên phi
Cùng nàng quý liễu
Nước Trần nước Triệu*

Nước Hán nước Đường

Nhưng mà:

*Thái tử chẳng ngó
Mặt ủ dầu dầu
Triều đình xem ai nấy lắc đầu
Ghê mặt thấy đều thì mắt vía*

Ở trần gian không có người con gái nào vừa lòng Thái tử, nên cuối cùng vua cha phải cầu cứu Ngọc Hoàng:

*Tổng Vương rằng rầy con đã kén chê
Cha cũng phải cầu tiên thượng giới*

Nhưng sau khi:

*Bước lên lầu rồng
Xem năm tiên nữ
Xem rồi tự sự
Bèn trở vào đền
Tâu vua cha duyên chẳng xứng duyên
Xin cha chớ ép con sự ấy*

Nhưng rồi một hôm:

*Ngày giao sự ước chơi vị thủy
Thì trời xui xảy gặp ngư ông
Chèo thuyền đánh cá giữa dòng
Thái tử lại gần thuyền ngư phủ*

Sau khi gặp người con gái của người chài lưới nghèo khổ thì trái tim Thái tử đã thực sự rung động:

*Mới trở về nhà
Tưởng nàng Thụy nữ
Ta muốn cùng thừa vương phủ
Lại sợ có triều đình
Lo lượng một mình
Sợ người quở phạt*

Khi nghe tin Thái tử đem lòng yêu thương người con gái của

người chài lưới nghèo khổ, nhà vua tức giận mà than thở:

*Nhà sinh con vô phúc
Nên rồi sửa số căn
Con chừ hầu các nước thì chê
Mà khiến lấy con nhà thuyền rở*

Nhưng lòng chàng Thái tử đã quyết cùng với sự thương con của hoàng hậu, nên cuối cùng nhà vua cũng phải miễn cưỡng đồng ý.

Rồi sau khi Thái tử và Thụy nữ, người con gái của người chài lưới đẹp duyên cùng nhau thi vua cha thoái vị và nhường ngôi cho Thái tử:

*Sửa sang chính sự
Ta nay Thái tử
Nối nghiệp trị ngôi
Nội ngoại tề gia
Cùng là ngư phụ
Quốc lão nội triều
Cha đà tác cao
Trước xe sau giá
Hồi đầu Phật Tổ
Thế phát tu hành*

Từ đó:

*Con nối ngôi truyền đã tạo thanh
Muôn đời để lưu danh thiên hạ.*

Vậy là để đến được với nàng con gái mình yêu Thái tử đã phải đấu tranh quyết liệt mới có thể vượt qua những công ước giả tạo của xã hội như giàu nghèo, tiện dân hay quý tộc v.v... Nhưng tác giả *Toàn Nhật Quang Đài* với cái nhìn của một sử gia đã nhận xét vì sao Toàn Nhật đã viết *Tống vương truyện*:

“Vì vậy, viết *Tống vương truyện* ca ngợi mối tình đẹp đẽ giữa chàng Thái tử quyền quý với một nàng con gái con nhà chài lưới, thực sự là ngợi ca những nét đẹp của cuộc khởi nghĩa Tây Sơn, giải phóng những người bị áp bức, tạo cơ hội cho họ lập nên

những chiến công hiển hách, những thành quả văn hoá xã hội rực rỡ. Từ chỗ áp bức mà đứng lên, họ đã dành cho bản thân một địa vị xứng đáng trong lịch sử dân tộc. Cũng như loài người. Tả lại: một chàng Thái tử đi tìm một cô gái chài lưới, chính là khắc họa việc kết hợp giữa lực lượng nông dân với xu thế của thời đại để làm nên cuộc khởi nghĩa Tây Sơn vĩ đại”.²⁰

Nhưng nếu một người cầm bút mà chỉ biết có ca ngợi các thủ lĩnh nhà nước đương quyền, dù là nhà nước đó có được lòng dân đi nữa, thì sự ca ngợi đó cũng chẳng có ý nghĩa gì hết, nếu người cầm bút không vạch ra được một lý thuyết, một hướng đi có lợi cho dân cho nước. Toàn Nhật với tư cách là một nhà văn nhà thơ nhà tư tưởng của cuộc cách mạng Tây Sơn và đồng thời cũng là một Thiền sư của Phật giáo Việt Nam, Toàn Nhật biết mình phải làm gì để hỗ trợ cho nhà nước Tây Sơn.

“Trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, ngoài Lý Trần thì chỉ ở thời Tây Sơn những người Phật giáo mới một lần nữa đề cao quan niệm sống thoát ly để nhập cuộc một cách mạnh mẽ và hào hùng. Điều đó cũng không có gì lạ bởi thời đại Tây Sơn đã có những con người điển hình như Ngô Thời Nhiệm và Toàn Nhật”.²¹

Quan điểm sống thoát ly để rồi nhập cuộc một cách mạnh mẽ và hào hùng đó, nếu ở đời Lý chỉ mới khởi đầu, phải đợi đến thời Trần thì quan điểm sống đó mới được áp dụng một cách triệt để:

“Cách sống đó bắt buộc người ta phải vào đời nhưng phải vượt lên cõi đời, vào đạo nhưng phải xuyên qua đời. Những nhân vật chính trong các tác phẩm của Toàn Nhật như *Hứa sử truyện văn*, *Tổng vương truyện* đều thể hiện quan niệm sống đó của ông. Họ làm vua rồi họ đi tu, họ đi tu rồi họ đứng ra làm tướng. Phải

²⁰ Sdd tập II, trang 93.

²¹ Sdd tập II, trang 179.

chăng Toàn Nhật muốn tìm về nếp sống của các vua nhà Trần Việt Nam”.²²

Bây giờ người ta xem thử Toàn Nhật của thời Tây Sơn đã “muốn tìm về nếp sống của các vua đời Trần” như thế nào trong các tác phẩm của ông trước hết là *Kinh Kim Cang*.

Trong lời tựa cho *Thiền Tông chỉ Nam*, Trần Thái Tông, vị vua khai sáng ra triều đại nhà Trần có viết rằng: “Đến các kinh điển của đại giáo thì không kinh nào là không nghiên cứu. Trẫm thường đọc *Kinh Kim Cang* đến câu “ứng vô sở trụ nhi sanh kỳ tâm” vừa gấp sách lại ngâm nga bỗng nhiên giác ngộ...” thì lập tức sau đó *Kinh Kim Cang* đã trở thành quyển kinh căn bản nhất của Phật giáo đời Trần. Điều đó ta có thể dễ dàng nhận thấy khi đọc *Cư Trần Lạc đạo phú* của vua Trần Nhân Tông hay bài *phú vịnh chùa Hoa Yên* của Thiền sư Huyền Quang.

Toàn Nhật ở thời Tây Sơn cũng thế, không những đã viết riêng một tác phẩm có tên là *Bát nhã ngộ đạo văn*, trong đó có những câu vô cùng hoành tráng, hoành tráng chẳng khác gì tiếng sấm chẻ:

*Cõi Nam đà mở rộng cửa lâu
Đền trí tuệ hào quang chói chói
Thuyền Bát nhã nghiêng ngang bốn cõi
Nước ma ha rửa sạch ba lòng*

Hoặc là:

*Cửa Bát nhã vào ra thông thả
Trống đại hùng đà thu ý mã
Chuông Linh sơn hãy tỏ tâm viên
Ngọc mâu ni há dễ khinh tuyền
Kính Bạch tỳ dám dâm vọng tiết*

Những câu sau đây trong *Tham Thiền văn* của Toàn Nhật:

²² Sdd tập II, trang 148.

*Bạn thuyền Bát nhã hôm mai
Xem hoa lập cảnh đời mai Kim Cang*

Hay:

*Một nỗi hương huệ đất xông
Ba biển kinh lòng thường niệm hôm mai*

Khiến ta nhớ đến những câu:

*Khuya sớm sáng chong đèn Bát nhã
Hôm mai rửa sạch nước ma ha*

của Huyền Quang Thiền sư ở đời Trần ở thế kỷ 13.

Và cũng như vua Trần Thái Tông nhờ đọc *Kinh Kim Cang* mà giác ngộ thì Toàn Nhật chắc cũng như vậy, nghĩa là cũng nhờ thấy lẽ sắc không của Bát nhã mà ngộ đạo, như Toàn Nhật đã ghi lại trong một bài thơ bằng chữ Hán:

*Trần duyên đoạn hậu tự tiêu dung
Thanh tịnh phương tư sắc thị không
Phật tức tâm hề tâm tức Phật
Thanh Sơn chỉ tại bạch vân trung
(Trung niên xuất gia)*

Lê Mạnh Thát dịch:

*Duyên đời đã dứt tự thông dong
Thanh tịnh phương tri sắc thị không
Phật tức lòng chừ lòng tức Phật
Ngay trong mây trắng núi xanh rờn*

Và mặc dù chỉ là viết lại hành trang của Lục Tổ Huệ Năng, nhưng chúng ta phải hiểu rằng Toàn Nhật cũng xem *Kinh Kim Cang* là quyển kinh căn bản nhất để đưa con người đến chân trời giác ngộ như vua Trần Thái Tông của đời Trần:

*Bây giờ cảm động thiết tình
Nghe câu sở tục tâm truyền Kim Cang
Trực liền ngộ đặng linh quang
Diệu xưa Phật Tổ thấy toàn chân như*

Quan điểm ấy càng rõ ràng hơn nữa khi trong *Bát Nhã Ngộ Đạo* vẫn Toàn Nhật lặp lại:

*Giảng cho thông tứ cú Kim Cang
Thì mới thấy bốn lai diện mục*

Dưới ảnh hưởng của những nhà trí thức lỗi lạc của thời đại như Ngô Thời Nhiệm và Toàn Nhật thì rõ ràng Kinh Kim Cang cũng trở thành quyển kinh được triều đình Tây Sơn xem như quyển kinh quan trọng nhằm vạch ra một hướng đi tinh thần cho dân tộc Việt, điều đó được thể hiện qua việc Ngọc Hân công chúa tức Bắc cung Hoàng hậu của triều đình Tây Sơn chủ trì việc thêu *Kinh Kim Cang Bát Nhã* lên gấm. Hiện chùa Trúc Lâm ở Huế vẫn còn giữ gìn tấm thêu bằng gấm này. Bởi vậy, xin được lặp lại câu hỏi rất có ý nghĩa của tác giả *Toàn Nhật Quang Đài* “Thái độ tôn giáo của triều đình Quang Trung như thế nào, thì Ngọc Hân công chúa mới thêu Kinh Kim Cang Bát Nhã lên gấm chứ!”

Hỏi tức là đã trả lời vậy.

Nhưng ảnh hưởng mãnh liệt nhất tinh thần Phật giáo đời Trần đối với Toàn Nhật vẫn là trong *Hứa sử truyện văn*. Tôi có cảm tưởng là khi viết tác phẩm này mục đích của Toàn Nhật không gì khác hơn là nhằm giải thích hai tác phẩm quan trọng nhất của đời Trần là bài tựa *Thiền Tông chỉ Nam* của vua Trần Thái Tông và *Cư Trần Lạc Đạo phú* của vua Trần Nhân Tông.

Trong *Thiền Tông chỉ nam*, vua Trần Thái Tông đã nói lên nỗi ray rứt cũng như đau khổ và dằn vặt của mình đối với công danh sự nghiệp: “Lại nghĩ sự nghiệp đế vương thời trước, hưng phế bất thường, cho nên tìm đến núi này chỉ muốn cầu làm Phật, chứ không cầu gì khác”.

Nhưng Quốc sư Trúc Lâm đã khuyên vua Trần Thái Tông rằng:

“Trong núi vốn không có Phật, Phật ở ngay trong lòng. Lặng lẽ mà hiểu, đó chính là chân Phật. Nay nếu bề hạ giác ngộ tâm đó thì lập tức thành Phật, không nhọc tìm bên ngoài”.

Nhưng sau câu nói ấy, Quốc sư Trúc Lâm thấy nhà vua vẫn phân vân lưỡng lự chưa chịu xuống núi, nên Quốc sư mới nói tiếp:

“Phàm đã là bậc nhân quân thì phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy tấm lòng của thiên hạ làm tấm lòng của mình. Nay thiên hạ muốn đón bệ hạ về thì bệ hạ không về sao được! Duy chỉ có việc nghiên cứu nội điển thì xin bệ hạ đừng chút xao lòng mà thôi”.

Chính vì đời Trần đã “lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy tấm lòng của thiên hạ làm tấm lòng của mình” một cách triệt để, nên không có gì lạ trong hơn một thế kỷ tồn tại, vương triều Trần không chỉ một lần mà cả đến ba lần đánh bại đội quân xâm lược hung hãn mà thời bấy giờ chỉ mới nghe nhắc đến Tartar (Thát Đát) thôi thì đã lên cơn sốt rồi. Nhưng không chỉ mạnh về mặt quân sự, mà trên mặt văn học tư tưởng cũng thế, nghĩa là cũng “lấy tấm lòng của thiên hạ làm tấm lòng của mình” nên nền văn học đời Trần đã phát triển rực rỡ. Dù bị kẻ ngoại xâm cũng như thiên tai địch họa phá hủy rất nhiều, nhưng những gì còn lại của nền văn học ấy vẫn tiếp tục nuôi dưỡng lòng tự hào dân tộc cho đến ngày hôm nay. Bởi thế ta chẳng lấy gì làm lạ, vào những năm cuối cùng của thế kỷ 20, một phần của nhân loại đã nhận ra rằng, những ý thức hệ ngoại lai mà bấy lâu nay họ tôn thờ thực sự chẳng giúp ích gì cho sự phát triển của quốc gia họ cả, mà còn gây ra không biết bao là thống khổ và hận thù cho dân tộc họ nữa.

Bởi vậy, hơn bao giờ hết, cái hình bóng cô đơn heo hút của “một lão Tăng sống trên núi hoang, xương gầy mặt võ, ăn rau đắng, ném hạt dẻ, chơi cảnh rừng, uống nước suối, lòng như mây nổi” trên núi Yên tử cách đây bảy thế kỷ căn dặn nhà lãnh đạo của dân tộc Việt “phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình, lấy tấm lòng của thiên hạ làm tấm lòng của mình” đã trở thành một bức thông điệp khẩn thiết hơn bao giờ hết đối với dân tộc Việt Nam trong lúc này.

Trong *Hứa sử truyện văn* của thiền sư Toàn Nhật của thời Tây Sơn, Đồng Văn, một vị quan bách chiến bách thắng đang trấn giữ

miền biên giới của nước Trung Quốc Việt Vương cùng ám ảnh nỗi sầu muôn thuở ấy của kiếp người như Trần Thái Tông của đời Trần:

*Đời tham cả lộc cao ngô
Vĩ như lá vược hớp môi mắc câu
Tuổi xanh khiến sớm bạc đầu
Phút đau lại chết khổ sầu mà thôi*

Và Đồng Văn cũng đã vứt bỏ *cả lộc cao ngô* bỏ vợ con lên chùa xuất gia với thiền sư Mật Hạnh.

Khi nghe tin Đồng Văn đã xuất gia, thì Triệu Tân bên nước láng giềng liền ráo riết chuẩn bị xâm lăng:

*Lệnh truyền tướng tá các nha
Chinh tu binh mã can qua sẵn sàng
Triệu Tân mới cất binh sang
Ngựa ăn chạt nội quân hàn dẫy non.*

Chỉ mới có giao tranh trận đầu quân của nước Trung Quốc Việt vương đã thảm bại vì:

*Triệu Tân tài mạnh tội đời
Tướng việt sa thế, rã rời chạy đi
Triệu Tân sách mà huy kỳ
Trống sáu reo đuổi ầm ỹ vang rân
Quân việt rã chạy rần rần
Triệu Tân chém tướng tung bưng Đông Tây*

Không còn cách nào hơn, vua Việt vương đành phải cùng các quan xa giá đến chùa để xin Đồng Văn cứu nguy xã tắc.

Cũng như Trần Thái Độ đã cùng với các quan trong triều lên tận núi Yên Tử để xin vua Trần Thái Tông hãy vì xã tắc mà xuống núi.

Trong *Thiền Tông chỉ Nam*, Trần Thái Độ đã thưa với Trần Thái Tông:

“Vả Thái Tổ bỏ thân mà đi, nắm đất trên mồ chưa khô, lời trăn

trối bên tai còn đó. Thế mà bệ hạ lại lánh gót ẩn cư nơi núi rừng, để theo đuổi cái chí riêng của mình. Như thần nghĩ, bệ hạ tính kế tự tu đã vậy, nhưng còn quốc gia xã tắc thì sao?”

Trong *Hứa sử truyện văn*, vua Việt Vương cũng đã nói với quan Đồng Vân những lời tương tự:

*Và ông dùng lược ân oai
Triệu Tân ni đã sợ tài xưa nay
Xin ông phương tiện ra tay
Chống đàn xã tắc khỏi nguyh nguy
Đạo là cứu độ từ bi
Nước nghèo dân chết bỏ đi nhờ nào
Kìa lời tục ngữ thường rao
Liền giết một mèo, cứu chuộc muôn con
Xin ông đoái tưởng cưu ân
Ra tay giúp nước cứu dân phen này*

Sau đó thiền sư Mật Hạnh, thầy của Đồng Vân đã phải giải thích mọi thắc mắc trong lòng của Đồng Vân, vì Đồng Vân đang phân vân lưỡng lự là có nên tránh xa xã hội loạn lạc đau khổ để đi tìm hạnh phúc riêng cho mình không?

*Mật Hạnh lời mới tỏ phân
Chúng ta vì tưởng bốn ân tu hành
Gặp cơn ác Đảng tung hoành
Dễ ta đâu khá nhờ đành ngồi coi
Huống thêm nghĩa cũ vua tôi
Mình vàng hiêm trở xa xôi tìm vời
Phải chi vũ lực tốt đời
Cũng ra giúp người thầy chẳng tiếc công
Vả chẳng quyền xảo thích trung
Bồ Tát đã hạnh thiết trong đạo này
Làm sao mà đặng lợi người
Giúp nước cứu đời cũng một việc tu.*

Như vậy là thiền sư Mật Hạnh đã bảo cho Đồng Vân, đệ tử của

minh biết rằng “giúp dân cứu nước” mới mới là việc quan trọng nhất của người xuất gia.

Một sự thắc mắc nữa cũng không kém phần quan trọng là giới sát. Nếu một người đã xuất gia mà tham dự chiến tranh thì có phạm giới sát không?

*Hãy còn ngại việc sát sanh
Thôi lại quỳ gối thưa trình bốn sư
Thầy phân tôi đã hiệp cơ
Nhưng mà còn ngại, hãy chưa yên tĩnh
Vả như một sự sát sinh
Đầu trong các giới, chẳng khinh thiết tha
Dầu kẻ tại gia xuất gia
Chẳng dám trái phạm ấy là phép chung
Nhẫn loài nhỏ nhít côn trùng
Cũng chẳng nên giết hướng đồng loại ta
Nay tôi chân động can qua
Sao cho khỏi hại người ta bây giờ*

Thiền sư Mật Hạnh đáp rằng:

*Giả như cố ý bắt nhân
Buông lòng sát hại tội dường hằng sa
Vốn nay vì sự nước nhà
Cứu dân giúp nước, sao mà chẳng nên
Luật rằng phương tiện xảo quyền
Tùy cơ lợi vật, pháp trần xưa nay
Đỗ Trường Ấn phong hai thầy
Ở trong quân trận ngày ngày ngăn binh
Qui Tôn giết rắn làm lành
Việc xưa tỏ chép đành rằng đến nay*

Sau khi dẫn chứng truyện xưa, thiền sư Mật Hạnh nói cho Đồng Vân biết chuyện của ngày hôm nay, nghĩa là ngày hôm nay muôn dân cũng đang rên siết dưới sự bạo tàn của kẻ xâm lược:

Vả như luận sự giặc này

*Triệu Tân một đũa, tai đây muôn dân
Buông lòng tham ngược bắt nhân
Vạn thặng cảm hờn, thiên hạ nghiêng răng
Lòng trời ắt cũng chẳng ung
Để vậy quen nó lung lảng quấy thì
Kinh rằng đại lực đại bi
Hay ông tới đó mặc khi máy dùng
Trước ra văn đức vỗ lòng
Bằng nó cứng cổ sẽ dùng gia binh
Ông hãy cứ việc thi hành
Diêm vương bắt tội thầy đành chịu thay*

Vậy là kể từ khi lý tưởng Bồ tát được *Lục Độ Tập kinh* công bố: “Bồ Tát thấy dân kêu ca, do vậy gặt lệ, xông vào chính trị hà khắc để cứu dân khỏi nạn lầm than” thì tuyên ngôn ấy đến nửa cuối thế kỷ 18 lại được những con người đang nuôi dưỡng lý tưởng Bồ tát khẳng định mạnh mẽ hơn nữa:

*Trước ra văn đức vỗ lòng
Bằng nó cứng cổ sẽ dùng gia binh
Ông hãy cứ việc thi hành
Diêm vương bắt tội thầy đành chịu thay*

Lý do có lẽ cũng không có gì khó hiểu cho lắm. Nếu như những thế kỷ trước đó, dân tộc ta chỉ có một kẻ thù ở Phương Bắc, thì đến nửa cuối thế kỷ 18, phong trào Tây Sơn không những chỉ đối đầu với ba tập đoàn phong kiến bên trong (Trịnh Lê Nguyễn) mà còn phải đối đầu với Phương Bắc và Xiêm La ở Phương Nam và đặc biệt một kẻ thù mới còn nguy hiểm hơn, đó là việc các tàu chiến của các nước Tây phương đang cấu kết với tay sai trong nước ngày đêm lăm vãng ngoài bờ biển của phía Nam tổ quốc với mục đích là đưa tôn giáo mới vào nhằm thay thế những tôn giáo đã được dân tộc tiếp thu từ những ngày đầu mới lập quốc. Trong *Bát Nhã Ngộ đạo văn* Toàn Nhật đã đau lòng thốt lên:

*Sao chẳng nhớ câu chân giả
Mà học thói Tây Phương!*

Và cũng như Trần Thái Tông nghe lời khuyên của Quốc sư Trúc Lâm mà xuống núi, thì Đồng vân trong *Hứa sử truyện văn* của Toàn Nhật ở thời Tây Sơn cũng phải rời chùa Huệ Lâm, để ra tay cứu vớt muôn dân đang sống trong cảnh lầm than. Toàn Nhật tả lại cảnh Đồng vân xuống núi xuất quân như sau:

*Một mai trận thượng cật ra
Giặc ấy chẳng đánh nó mà cũng tan
Vĩ dẫu nó có chống ngang
Nghe ta đóng lệnh, giao thương hãy dùng
Dụ thôi mới bắt tiên phương
Tả chi, Hữu dục, Trung quân ân cần
Hậu tiếp đốc binh Đồng vân
Bát rồi rất rất rần rần kéo qua
Chư quân đều niệm Di Đà
Trước sau nổi tiếng nghe hòa vang rân
Khắp trong quận huyện quan dân
Dừng cò ừng nghĩa rần rần kéo ra
Con thể đánh trả thù cha
Em nguyện liều thác, báo hòa thù anh*

Vậy là dù ý muốn của Trần Thái Tông là ở lại với núi Yên tử để tìm sự giải thoát riêng cho mình, nhưng cuối cùng theo lời dạy của Quốc sư Trúc Lâm “Phàm đã là bậc nhân quân tất phải lấy ý muốn của thiên hạ làm ý muốn của mình”, mà ý muốn của thiên hạ là phải xuống núi, nên Trần Thái Tông phải xuống núi trở lại và Đồng vân trong *Hứa sử truyện văn* của Toàn Nhật cũng thế, nghĩa là cũng muốn ở lại Chùa để tìm sự an lạc riêng cho mình, nhưng theo lời khuyên của Thiền sư Mật Hạnh cũng phải rời Chùa để cứu muôn dân ra khỏi chốn nô lệ lầm than.

Trong *Tống vương truyện*, sau khi Thái tử nước Tống lấy con gái của một người chài lưới nghèo khổ, thì nhà vua nhường ngôi cho con để “hồi đầu Phật tử, thể phát tu hành”, còn trong *Hứa sử truyện văn*, vị quan Đồng vân sau khi dẹp xong quân ngoại xâm

thì vua nước này là Việt vương cũng đã “tuổi cao tinh ngộ, hỏi dò Phật gia” để rồi cuối cùng:

*Cởi quăng ngọc toả kim già
Cao xương huệ kiếm, diệt tà vô minh
(...)
Đều hay lánh chốn trần lao
Vượt ra ma võng, thẳng vào Phật môn*

Dường như vì hình bóng của các vua Trần ở thế kỷ 13 nhất là Trần Thái Tông và Trần Nhân Tông, những ông vua có thể nói là minh triết nhất trong lịch sử dân tộc ta, sau khi đánh bại ngoại xâm, đất nước thái bình thịnh trị thì cũng đều nhường ngôi lại cho con mà xuất gia học đạo. Phải chăng những ông vua đó vẫn luôn luôn là hình bóng “lý tưởng” mà Toàn Nhật muốn triều đại Tây Sơn cũng phải có những ông vua như đời Trần oanh liệt?

Không biết khởi đầu từ bao giờ nhưng có phần chắc là kể từ khi Thái tử Tất Đạt Đa từ bỏ ngôi vua vào rừng sâu để tìm đạo, kể từ khi Lão Tử cỡi trâu đi biệt tăm sau khi đã giao bản thảo đạo đức kinh cho Doãn Hỷ thì có lẽ vấn đề mới được đặt ra là: Nếu muốn thành tựu con đường sống đạo thì nên vào rừng ở ẩn hay là cứ ở lại chốn phồn hoa đô hội mà vẫn làm chủ được tâm mình không hề bị đời sống phồn hoa cám dỗ. Đó chính là vấn đề được hai tác giả lớn của đời Trần đề cập. Từ câu nói lừng danh của vị quốc sư Trúc Lâm trên núi Yên Tử ở thế kỷ 13: “trong núi vốn không có Phật, Phật ở ngay trong lòng” đến hai câu mở đầu bài phú *Cư Trần lạc đạo* của Trần Nhân Tông:

*Mình ngồi thành thị
Nết dụng Sơn Lâm*

Trong *Hứa Sứ truyện* văn của thiền sư Toàn Nhật, Hứa Sứ cùng đặt vấn đề ấy với Việt Vương:

*Thị thành lại với lâm tuyền
Tu hành công đức hai đường đâu hơn?*

Việt Vương trả lời:

*Nay thấy lời đã hỏi ta
Lấy trong sự lý phân ra cho tường
Lâm truyền thanh cảnh nấu nương
Đặng phần tịch mịch, khỏi đường huyền hoa
Song thời cũng ở lòng ta
Lòng ta thanh tĩnh, cảnh hoà cùng thanh
Dầu mà ở chốn non xanh
Lòng còn loạn động thị thành khác chi
Thị thành xao xuyến nhiều bề
Lòng ta thanh tĩnh khác gì Sơn Lâm
Tu hành yếu vốn tại tâm
Nếu nệ nơi cảnh, mắc làm hoà hai*

Ta phải hiểu thế nào về quan điểm trên của Toàn Nhật, có phải Toàn Nhật muốn nói như thế này chăng:

“Điều quan trọng không phải là sống ở thị thành hay núi rừng. Vấn đề là làm sao giác ngộ được sự thật. Đây mấu chốt của vấn đề. Ta đã thấy sự giác ngộ có thể tìm thấy ở bất cứ nơi đâu, đặc biệt là chính giữa cuộc đời trần tục đầy những hệ lụy thế sự. Chính trong cuộc sống trần tục ấy mà giác ngộ được thì giá trị còn nâng lên gấp bội”.²³

Còn một vấn đề quan trọng nữa mà tôi nghĩ rằng có lẽ Toàn Nhật cũng muốn triều đại Tây Sơn phải tiếp tục con đường mà đời Trần đã vạch ra, đó là vấn đề sử dụng chữ Quốc âm. Khi đọc những bài thơ chữ Hán của Toàn Nhật, tác giả *Toàn Nhật Quang Đài* nhận xét rằng:

“... qua những bài thơ chữ Hán, chứng tỏ khả năng sử dụng chữ Hán văn rất điêu luyện và thành thục của Toàn Nhật. Điều này còn cho ta thấy là việc phần lớn tác phẩm Toàn Nhật viết bằng tiếng quốc âm không có nghĩa là ông không thể sử dụng chữ Hán. Ngược lại, dù là một người rất giỏi chữ Hán nhưng ông đã tìm về

²³ Trần Nhân Tông toàn tập, sdd trang 251.

với tiếng nói của dân tộc để chuyển tải những gì mình muốn nói với nhân dân. Ý muốn xây dựng một nền văn học quốc âm, không chỉ dân tộc mà còn cho Phật giáo, đã đặt Toàn Nhật không những vào những nhà thơ lớn của dân tộc mà còn của Phật giáo. Thứ đến, với những bài thơ đó nền văn học quốc âm của dân tộc ta vào cuối thế kỷ 18 và đầu thế kỷ 19 chứng tỏ sự đa dạng và phong phú với những tình tự và nhận thức của những con người khác nhau”.²⁴

Tiếng quốc âm của dân tộc ta chắc chắn đã có từ rất lâu, có thể từ các triều đại vua Hùng trước Tây lịch, nhưng “chỉ đến thời vua Trần Nhân Tông, với hai tác phẩm của mình là *Cư Trần lạc đạo phú* và *đắc thủ lâm truyền thành đạo ca* cùng *Vịnh Vân Yên tự phú* của thiền sư Huyền Quang (1234-1334) và *giáo tử phú* của Mạc Đĩnh Chi (1284-1361), thì nền văn học tiếng việt mới có những tác phẩm đầu tiên hoàn chỉnh của mình còn được bảo tồn đến ngày nay. Vị trí văn học của vua Trần Nhân Tông do thế đối với dân tộc ta rất là vĩ đại”.²⁵

Cố học giả Trần Trọng Kim trong phần viết về việc học hành và thi cử đời Tây Sơn có nói rằng: “việc cai trị thường hay dùng chữ Nôm. Nhà vua muốn nói rằng người Việt Nam thì phải dùng tiếng Việt Nam, để gây thành cái tinh thần của nước nhà, và cái văn chương đặc biệt, không phải đi mượn tiếng mượn chữ của nước Tàu. Vậy nên khi thi cử thường bắt quan ra bài chữ Nôm và bắt sĩ tử làm bài bằng chữ Nôm. Thời bấy giờ nhiều người không hiểu rõ cái ý nghĩa sâu xa ấy, cho là nhà Tây Sơn dùng hà chính mà ức hiếp nhân dân”.²⁶

Bằng chứng hùng hồn về lòng tự hào đối với tiếng nói của dân tộc mình, đó là việc vua Quang Trung đã đồng dục đọc bản tuyên

²⁴ Sdd tập II, trang 265.

²⁵ Trần Nhân Tông toàn tập Sdd trang 269-270.

²⁶ Trần Trọng Kim Sdd trang 375.

ngôn độc lập bằng tiếng Nôm trước ba quân trước khi xuất quân đi đánh đuổi quân Tàu:

Đánh cho để dài tóc

Đánh cho để răng đen

Đánh cho nó chích luôn bắt phản

Đánh cho nó phiền giáp bắt hoàn

Đánh cho nó sử tư Nam Quốc anh hùng chi hữu chủ

Nếu quả đúng Toàn Nhật là tướng của Tây Sơn hay quan trọng hơn nữa là mưu thần của vua như hai tác giả Nguyễn Đình Chúc và Huệ Nguyễn đã xác nhận trong tác phẩm biên khảo *Lịch sử Phật giáo và các chùa ở Phúc Yên* thì chắc hẳn việc sử dụng tiếng Nôm như tiếng chính thức trong hành chánh công như trong thi cử của triều đình Tây Sơn Quang Trung thì tất nhiên phải có sự đóng góp công sức lớn lao của Toàn Nhật, vị thiền sư đã hết lòng yêu thương tiếng nói của dân tộc mình, và mặc dù rất giỏi chữ Hán nhưng đã đề lại gần hai mươi tác phẩm bằng chữ Nôm.

Và không còn hồ nghi gì nữa, một người biết trân trọng tiếng Nôm mà còn là một Thiền sư của Phật giáo Việt Nam thì qua hai tác phẩm *Cư Trần lạc đạo phú* và *Đặc thú lâm truyền thành đạo ca*, Toàn Nhật đã ý thức một cách triệt để rằng “Tiếng Việt như một ngôn ngữ có thể phát biểu những tư tưởng trừu tượng tương đối khó nắm bắt một cách khéo léo và dễ hiểu. Từ đó Tiếng Việt đã từ thành một ngôn ngữ đủ khả năng chuyển tải bất cứ nội dung tư tưởng khác nhau nào và có vẻ đẹp riêng của nó”.²⁷

Lời kết:

Chúng ta, những người Phật tử Việt Nam nên nhìn sự hưng thịnh cũng như suy vong như thế nào của lịch sử Phật giáo Việt Nam qua các thời đại? Và có phải chỉ có các triều đại Đinh Lê và nhất là Lý Trần thì mới được xem là thời kỳ hưng thịnh nhất của Phật giáo Việt Nam chăng ?

²⁷ Trần Nhân Tông toàn tập, Sdd trang 274.

“Chẳng hạn, các triều đại Đinh, Lê, Lý, Trần thay đổi khác nhau, hết triều đại này tới triều đại kia, nhưng Phật giáo vẫn vươn lên phát triển và có những đóng góp to lớn cho dân tộc. Điều này chứng tỏ bên ngoài sự thay đổi của các triều đại, dân tộc vẫn phát triển theo tính quy luật của nó, bất chấp ý chí chủ quan của một triều đại. Có vẻ như dân tộc có một sức sống của riêng nó, và Phật giáo biết bám vào sức sống này của dân tộc để cùng dân tộc đi lên. Các triều đại thay đổi và chúng đã không đáp ứng được yêu cầu của sức sống dân tộc, nên đã bị loại bỏ”.²⁸

Giả như không có trường hợp của Toàn Nhật thì quan điểm trên về lịch sử Phật giáo Việt Nam của giáo sư Lê Mạnh Thát khó có thể chấp nhận đối với nhiều người, vì ai cũng có thói quen nghĩ rằng, chỉ có Đinh, Lê và đặc biệt là Lý, Trần mới là thời cực thịnh của Phật giáo Việt Nam, còn sau đó thì Phật giáo suy tàn và Nho giáo đã thay thế chỗ đứng của Phật giáo. Nhưng vì có trường hợp của thiền sư Toàn Nhật nên theo tôi quan điểm lịch sử ấy hoàn toàn chính xác, nghĩa là Toàn Nhật đã tham gia cuộc Cách mạng của Tây Sơn, vì theo quan điểm của Toàn Nhật cuộc Cách mạng ấy phù hợp với lòng dân nhưng khi cuộc Cách mạng Tây Sơn tan rã, triều đại khác lên thay, Toàn Nhật nhận thấy triều đại ấy không đáp ứng được yêu cầu của sức sống dân tộc thì vị thiền sư của chúng ta chỉ còn “biết bán vào sức sống của dân tộc”.

Kết quả là, ngày nay chúng ta có được gần 20 tác phẩm bằng tiếng quốc âm, mà theo giáo sư Lê Mạnh Thát thì: “Kho tàng văn học cổ điển Việt Nam chưa bao giờ có một nhà thơ nhà văn để lại một lượng lớn tác phẩm bằng tiếng quốc âm như Toàn Nhật. Chỉ với số lượng đó thôi, nó đã biến thị không những sức sống dạt dào của dân tộc đang lên thể hiện qua tiếng nói nhân dân”.²⁹

²⁸ Lịch sử Phật giáo Việt Nam tập II của Lê Mạnh Thát - NXB TP Hồ Chí Minh 2001, lời tựa.

²⁹ Sdd tập I, trang 11-12.

Nhưng theo tôi, điều quan trọng nhất trong quan điểm đó là, chúng ta những người Phật giáo Việt nam hiện tại cũng như mai sau nên “bám vào sức sống của dân tộc để đi lên” thay vì chỉ biết bám vào các triều đại hay các Nhà nước, vì “các triều đại sẽ phải thay đổi khi không còn đáp ứng được yêu cầu của sức sống dân tộc”.

Vậy là, chỉ có “bám vào sức sống của dân tộc” thì Phật giáo Việt nam mới có thể tồn tại mãi trong lòng của dân tộc mà thôi.

Có phải đó là bài học lịch sử lớn lao mà thiền sư Toàn Nhật ở nửa cuối thế kỷ 18 đã để lại cho chúng ta, những người Phật giáo Việt Nam hôm nay chăng? □

Nha Trang, mùa Vu Lan 2550

T.P.A.

MỘT SỐ VẤN ĐỀ TRONG ABHIDHARMA

Edward Conze

1. Phân loại các pháp hữu vi

Không hài lòng với việc phân loại thực tại (các pháp) thành các uẩn, xứ và giới, các bộ phái ngày càng thấy nhu cầu thảo ra một danh sách tổng thể các pháp, và việc này đã đưa đến một liệt kê khá cụ thể cho các mục tiêu thiền quán về những thành tố của vũ trụ được cho là có ảnh hưởng đến việc tu tập giải thoát. Các bộ phái Theravāda đưa ra 82 pháp, Sarvāstivāda 75 pháp và Yogācāra 100 pháp. Hầu hết các pháp này thuộc hữu vi.* Các danh sách đều đồng ý về các pháp chủ yếu, không cần

dẫn hết ra ở đây.¹ Nhưng vì, điều quan trọng là ta phải biết loại sự vật nào được các nhà A-tỳ-đàm xem là các ‘thật vật’, trước tiên cũng cần nêu ra các đề mục mà ta biết mọi trường phái đều đồng ý về căn bản, sau đó sẽ ghi chú những khác biệt quan trọng hơn. Ba trường phái thuộc hệ A-tỳ-đàm mà thông thường ta biết đều đồng ý với nhau tất cả ngoại trừ việc sắp xếp và phân nhóm các pháp, thứ tự liệt kê chúng và vài chi tiết về thuật ngữ. Các bất đồng của họ hoàn toàn không quan trọng, chỉ liên quan đến các điểm

* Theravāda có một pháp vô vi (Niết bàn), Sarvāstivāda có ba (hư không và hai loại Niết bàn), Yogācāra có sáu. Bốn *asaṃskṛtas* (vô vi) của *Pañcaskandhakam*, xem F 117-18.

¹ Các danh sách, có thể tham khảo ở: Takakasu, Jaina BSOAS xxii, 1959, 533-5. HBI 658-60, 662-3. F 110-4.

thứ yếu.** Phần chính của danh mục rõ ràng đã được biên soạn trước khi Hữu bộ và Nam phương Thượng tọa bộ phân ly, kể cả Yogācāra cũng ít khi ra khỏi truyền thống đã được thiết lập vững chắc, dù rải rác cũng có thêm vào vài quan điểm đặc thù riêng của họ. Đây là bản danh mục phổ thông, xếp theo năm uẩn:

I. *Sắc*: Năm cảnh và năm căn.

II. *Thọ*. III. *Tưởng*. IV. *Hành*, Theravāda có 50 *samskāra*, Sarvāstivāda có 44. Các đề mục chính là: A. *Các yếu tố cấu thành hoạt động tâm thức* (đại địa pháp): (1) xúc, (2) tư (*cetanā*), (3) mạng căn (*jīvitindriya*)+ (4) định, (5) tác ý, (6) tâm (*vitarka*)+, (7) tứ (*vicāra*)+, (8) dục, hay ý muốn hành động, (9) quyết định (thắng giải, *adhimoksha*)+, (10) cần

(*virya*)+, (11) hỷ. B. *Các thiện địa pháp*: (1) vô tham, (2) vô sân, (3) vô si, (4) tầm (*hrī*)+, (5) quý (*avatāpya*)+, (6) tín (*śraddha*)+, (7) niệm (*smṛti*)+, (8) xả (*upekṣā*)+, (9) tĩnh chí (*passadhi*)+, (10) bi, và (11) hỷ. C. *Các phiền não địa pháp*: (1) tham, (2) sân, (3) si, (4) vô tầm, (5) vô quý, (6) não, (7) giải đãi, (8) tà kiến, (9) kiêu, (10) trạo hỷ, (11) tật đố, (12) keo kiệt (*san*) và (13) nghi. V. *Thức*.

Sau đây là các bổ sung có tầm quan trọng hơn mà các trường phái đưa vào bản danh sách chung: I. Theravāda thêm 15 mục vào 10 đề mục nêu trên, Sarvāstivāda chỉ thêm một. IV. B. Theravāda thêm 12 duyên về *kāya* (thân) (= skandhas 2, 3, 4) và *citta* (tâm) (= skandha thứ năm): tĩnh chí (IV. B. 9), khinh tánh (*lahutā*)+, nhu nhuyến (*mudutā*)+, kham nhậm tánh (*kammaññatā*)+; ba tiết chế tâm (*virati*)+: chánh ngữ (*sammāvācā*)+, chánh nghiệp (*sammākammanta*)+ và chánh mạng (*sammā ājīva*)+. Sarvāstivāda thêm: bất phóng

+ phụ chú của người dịch.

** IV. A 10 của Theravāda đối với Sarvāstivāda là một thiện pháp, IV A 11 được cho là một khía cạnh của thọ, đối với IV B 2 Sarvāstivāda có ‘tứ’, IV B 10 ‘bất hại’; họ xem pháp IV B 7 là bất định, và ‘trí’ (*mati*) là thuật ngữ dùng chỉ lý lẽ và trí tuệ.

dật (*apramāda*)+, sự cần mẫn phát triển các thiện pháp. IV. C. Sarvāstivāda thêm: phóng dật (*pramāda*)+, bất tín (*aśraddha*)+; và các tiểu phiền não: phần (*krodha*)+, đạo đức giả (*mrakṣa*: *phủ*)+, nã (*pradāsa*), hại (*vihiṃsā*)+, hận (*upanāha*)+, cuồng (*māyā*)+, siểm (*sāthya*)+, kiêu dật (*mada*)+. Yogācāra đưa vào thêm ba pháp. Sarvāstivāda còn thêm: IV. D. *Bất định địa pháp*: hối, ô tác. IV. E. Mười bốn pháp không tương ưng với tâm² (nhưng tương tợ tâm vì không phải là sắc; không thuộc danh lẫn sắc): 1) đắc, 2) phi đắc (*prāpti*, *aprāpti*)+, 3) chúng đồng phần (*sabhāgatā*): các đặc tính chung đối với nhiều bộ loại chúng sanh, làm cho chúng tương tợ nhau; 4) mạng

+ phụ chú của người dịch.

² Về các pháp tâm bất tương ưng (*citta-viprayukta-dharmas*), xem P.S Jaini, BSOAS xxii, 1959, 531-47. Tôi đưa ra danh mục của Câu-xá. Danh mục xưa hơn của Ghoshaka có 17, danh mục của Yogācāra 23; xem Jaini, p. 536. Định nghĩa về chúng, xem F 115, 117.

căn; bốn đặc tướng hữu vi: 5) sinh, 6) trụ, 7) lão suy (= dị), 8) diệt (= vô thường); 9) vô tướng, là pháp mà, giữa các ‘chúng sanh vô tướng’, dùng chỉ tâm mỏng khởi, 10) vô tướng định, 11) diệt tận định; 12) danh thân (*nāma-kāya*), 13) cú thân (*pada-kāya*), và 14) văn thân (*vyāñjana-kāya*). Ở phần V, Sarvāstivāda chỉ tính một pháp duy nhất, là thức thuần túy không có bất cứ nội dung đối tượng nào, nghĩa là tâm (*citta*); Theravāda cũng vậy, nhưng vì thức không bao giờ tự hữu một mình mà phải luôn kết hợp với các pháp khác, họ phân biệt 89 *cittāni* (tâm), tức các trạng thái ở đó tâm được kết hợp với nhiều nhân tố tính thần khác nhau; Yogācāra phân biệt tám, có khi đến chín, loại thức, tức thêm vào sáu thức cái thứ (7), ‘nhiễm ô ý’ nó thường nhận lầm (8) tàng thức cho là ‘bản ngã’.

2. Sắc giới

Do quá thiên trọng khía cạnh vật chất của cuộc sống là điều chúng ta đang chịu đựng trong hiện tại, nên tìm hiểu

xem thái độ của các Phật giáo đồ đối với khía cạnh này của thể gian như thế nào có lẽ cũng khá thú vị. Ngoài bốn đại chủng, năm căn và năm cảnh, Nam phương Thượng tọa bộ còn kể thêm mười lăm nhân tố khác,³ các nhà Hữu bộ chỉ thêm một, là ‘vô biểu sắc’.^{**}

Trước tiên Theravāda liệt kê ba *năng lực hữu cơ* (*organic forces; indriya: căn*)+, là (1) nữ căn, (2) nam căn và (3) mạng căn. Đời sống hữu cơ, để phân biệt với đời sống tinh thần, là ‘sự tồn tại các trạng thái vật chất, là nền tảng, sự

* Dù họ có tính đến yếu tố khả kiến trong các đại chủng, kết quả tổng số vẫn là 28, chứ không phải 29. Xem Nanamoli, *The Path of Purification*, 1956, p. 489.

³ Jaini BSOAS xxii, 1959, 533-5.

** Sarvāstivāda chấp nhận hầu hết các pháp trong danh mục của Theravāda, nhưng sắp xếp theo cách khác. Chẳng hạn (1) và (2) được coi là các ‘căn’ chứ không phải ‘pháp’, (3) là một trong các pháp ‘bất tương ưng với tâm’, (5) và (6) không được xem là các pháp độc lập mà là các hành vi kết quả của tư tâm sở. Chúng ta không cần đi sâu vào các chi tiết thứ yếu này.

chuyên biến, tính duy trì chuyên biến, tiến trình phát triển, nối tiếp, bảo tồn, của chúng’. Đó là ‘sự đổi mới đều đặn từ mỗi sát-na’ của chúng, là cơ sở của tính ổn định hữu cơ, giới hạn trong thọ mạng do nghiệp định.⁴ Tiếp theo là (4) cơ sở vật lý của tâm và các tiến trình tâm thức, hay sắc sở y của ý-giới và ý-thức giới, vốn là *tâm tàng*. Cũng như các dân tộc cổ xưa các nhà Thượng tọa bộ sau này⁵ dùng từ tìm nhiều hơn từ óc não, với lý lẽ gần như ngang nhau,* trong khi Hữu bộ, như các văn kiện thuộc kinh tạng của chính Thượng tọa bộ, không đề ra bất cứ phát biểu xác định nào về cơ sở vật lý của tâm.

Tiếp theo là hai sự biểu hiện, hay ‘chỉ báo’ (*viññatti*)+. (5)

⁴ DhS 635, Jaini, BSOAS xxii, 539-42.

⁵ VM 544, so sánh với DhS 596. Cũng có trong Jaini, BSOAS xxii, 533 ct. 2.

* Bởi vì, nếu tâm có thể được khu biệt hoàn toàn, nó chỉ có thể ở trong cơ thể như một toàn thể, chứ không ở trong bất cứ cơ quan đặc thù nào.

‘Thân biểu’, là bộ dạng cử chỉ của thân thể nhờ đó người ta biểu lộ được ý nghĩ của họ; và (6) ‘ngữ biểu’ tức các âm thanh lưu loát của ngôn ngữ thể hiện. Sau đó ta có (7) hư không. Rồi đến ba điều kiện thích ứng của thân, để thiền quán hay thực hành trí tuệ, là (8) khinh tánh tức khả năng chuyển đổi dễ dàng, ngược với cảm giác chậm chạp, trì trệ và nặng nề; (9) nhu nhuyễn tức tính linh động của thân; (10) kham nhậm, ngược với tình trạng hôn ám do mệt mỏi thể xác. Kế đến là bốn *chu kỳ* (11) sinh, (12) trụ, (13) lão (dị), (14) diệt của sắc. Cuối cùng là (15) đoàn thực. Đoàn thực ở đây không phải là hình dạng biểu hiện hay mùi vị của thức ăn, mà là ‘bản chất trưởng dưỡng’ của nó làm cho nó có tính bổ dưỡng và có thể tiêu hóa.

Thay cho 15 pháp này Hữu bộ chỉ bổ sung một pháp, là vô biểu sắc (*avijñapti-rūpam*). Thuật ngữ này chỉ các dấu vết tiềm ẩn in hằn trong cấu trúc thân chúng ta, được gây ra bởi các hành vi như phạm tội sát

sinh, tuân thủ giới luật, thực hành *dhyaṇa* hay quán sát các Đế trên Thánh đạo. Chúng biến đổi một người thành một loại nhân cách khác, và tiếp tục phát triển cho tới khi quả báo thưởng hay phạt xảy đến. Một hành vi của tư tâm sở có thể biểu lộ ra, chủ yếu qua cử chỉ và lời nói. Nhưng đồng thời một hành vi thiện hay ác mà một người chịu trách nhiệm cũng có thể dẫn đến sự thay đổi không biểu lộ ra và không thấy được trong cấu trúc vật chất của một người, ví dụ như khi y dàn xếp sao cho một người nào đó bị giết chết mà không cần tham gia vào việc sát nhân, kể cả bằng lời nói hay hành động.

Sự chọn lọc các phạm trù sắc nói trên, mới nhìn hẵn có vẻ kỳ lạ đối với người bình thường ở thế kỷ 20, nhưng nó hoàn toàn hợp lý khi ta xét đến mục tiêu của hệ thống này. Nó chọn ra những khía cạnh trong sắc giới mà hành giả sẽ đối phó khi thực hành phép du-già. Nữ và nam căn là hai khía cạnh đặc trưng của con người sẽ dễ dàng mê hoặc

hành giả và khiến ông lạc đường, là điều chỉ nên nhìn bao quát. ‘Mạng’ hay đúng hơn là ‘thọ mạng’, quan trọng đối với hành giả vì ông luôn ý thức về cái chết. Cữ chỉ và lời nói rõ ràng có một ‘ý nghĩa’ bổ sung cho cái nhìn thấy hoặc nghe được, và hành giả sẽ hoang mang nếu ‘ý nghĩa’ này không có vị trí trong sự phối hợp của ngũ uẩn. Các hàm nghĩa tôn giáo của ‘hư không’ đã được bàn đến ở chương trước. Các pháp 8 đến 10, vì liên quan đến sự thích hợp cho thiền quán, là mối quan tâm hiển nhiên đối với mọi người hành thiền. Kế đến các pháp 11 – 14 là cố gắng để giải quyết thực tế căn bản về vô thường, và cuối cùng, pháp 15, ‘thức ăn’, là đối tượng của một trong các thiền quán tiêu chuẩn của hành giả.⁶ Nhà khổ hạnh hẳn thấy tự do của ông hoàn toàn bị giới hạn bởi thực tế đơn giản là ông phải ăn uống, và cái đem đến cho phàm phu niềm vui

⁶ BM 100-3.

hưởng thụ là cái bó buộc và làm cho nhà tu thấy hổ thẹn.

Loại quan điểm tương tự ảnh hưởng đến công dụng được gán cho thuyết về các ‘đại chủng’. Thông thường, có bốn hay sáu^{*} đại chủng được liệt kê.^{**} Bộ bốn là truyền thống gần như phổ biến khắp nơi, gồm đất, nước, lửa và không khí (gió). Các học phái đồng nhất chúng với các tính chất: rắn chắc, lưu dẫn, nhiệt và chuyển động (*samudīraṇa?*, hay ‘bành trướng’, *vitthambana?*). Chúng chỉ được dùng làm nền tảng cho quán sát⁷ về thân, với 32 phần của nó,⁸ là hợp thành từ các đại chủng này, sự quán sát khiến ta có thể ‘thâm nhập tánh không’ (*suññatam avagahāti*)+.⁹ ‘Khái niệm về

^{*} đại thứ năm là hư không, thứ sáu, thức.

^{**} vị trí của chúng khá là mơ hồ. Theravāda chủ trương chúng là các dharmas độc lập, song có lẽ Sarvāstivāda thì không, dù họ công nhận sự hiện hữu của chúng. Xem thêm Jaini LSOAS xxii, 1959, 534.

⁷ VM xi 27-117.

⁸ Xem BM 95-100.

⁹ VM xi 117.

chúng sanh (*sattasñhā*)+' hầu như biến mất khi cơ thể được quán sát như là sự phối hợp ngẫu nhiên giữa các thành tố căn bản của nó. Điều này giúp ta 'khắc phục sự sợ hãi',¹⁰ vì toàn bộ tiến trình đó tuyệt nhiên không liên quan đến chúng ta. Mỗi đại chủng nên được xem như một 'yếu tố đơn thuần, không có tính chất hữu tình (*nissattato*, hay 'không phải là chúng sanh') và không có linh hồn',¹¹ một 'hợp thể của thân cá biệt, không có tư duy, bất định, rỗng không, không phải là một chúng sanh'.¹² Hơn nữa, ta phải luôn cảnh giác về sự kiện là các đại chủng, được biến thành các đối tượng vật chất có ở quanh ta, rất có khả năng làm ta nhầm lẫn.¹³ Đây là những bài học rút ra từ nghiên cứu về các 'yếu tố' vật chất. Trong ngôn ngữ ngày nay một thông điệp như vậy có thể được truyền đạt bằng

¹⁰ VM xi 117.

¹¹ VM xi 41.

¹² xi 81.

¹³ xi 98, 100.

tuyên bố rằng tất cả trừ 1/30 trọng lượng cơ thể chúng ta là gồm các chất C, H, O và N; phần còn lại là S, P, Fe, L, Na, Ca, Mg, v.v... Lại nữa, cần nhấn mạnh sự kiện các đại chủng này phối hợp với nhau tự do theo cách riêng của chúng, rằng chúng ta, những cá nhân, chẳng chủ động được gì trong vấn đề này, và rằng các quá trình sinh-hóa (biochemical) này luôn tự động diễn ra. Nhưng ngoài những phản tỉnh đạo đức về loại này, các Phật giáo đồ hoàn toàn không thấy hứng thú nơi các yếu tố vật chất này, và không quan tâm một cách đặc biệt đến việc chúng là gì và làm gì. Họ không bao giờ cảm thấy có chút tò mò gì về thế giới vật chất, ngay dù chỉ bằng mức độ như nhà Tiền-Socrates tìm cách giải thích các hiện tượng đại loại như sấm chớp, thủy triều, v.v... J. Needham, nghiên cứu về ảnh hưởng mà Phật giáo tác động trên khoa học và tư duy khoa học Trung hoa, cho rằng 'không có gì đáng nghi ngờ rằng trên đại thể nó có tác

dụng có tính kèm chế một cách mạnh mẽ'.¹⁴ Ông nói về 'các quan niệm Phật giáo về quy luật đáng chú ý là không đưa đến khoa học tự nhiên. Có thể đoán được hai lý do về điều này. Thứ nhất, không có sự khuyến khích tư duy nghiêm chỉnh về thế giới phi nhân bản và phi đức lý, được quan niệm qua thuật ngữ *māyā* (huyễn, ảo), một loại phim vô vị được trình chiếu mà người ta buộc phải xem, hay như việc tiến vào một sảnh đường mà sẽ gặp rất nhiều khó khăn khi trở ra. Thứ hai, đối với những đầu óc hiện đại, mặc dù tác động của "luật" nhân quả, theo nghĩa thông thường, có vẻ hoàn toàn trung dung về mặt đạo đức, chỉ những chức năng đạo đức mà người ta gán cho nó mới khiến các người Phật giáo quan tâm. Trong nghĩa nào đó, tính tất yếu của một vũ trụ phi nhân cách chỉ là chiếc áo ngoài để người ta khoác lên đức tin tôn giáo sâu xa dưới

¹⁴ *Science and Civilisation in China*, II, 1955, p. 417.

lớp áo lễ công bằng thần thánh. Do đó xem nó như là chất xúc tác của khoa học về tính nhân quả thì vô ích'.¹⁵ 'Xét cho cùng, Phật giáo là sự chối bỏ triệt để thế giới', 'nhưng sự chối bỏ thế giới này vì thế giới khác, về mặt hình thức và tâm lý, dường như không thích hợp cho sự phát triển khoa học'.¹⁶

Dù các Phật giáo đồ không can dự gì đến cái 'khoa học' hiện tại theo nghĩa của Giáo sư Needham, bù lại họ có lượng kiến thức rộng lớn về các tầng thế giới vật chất mà các 'khoa học gia' khó thể thông đạt. Mô tả của chúng ta về học thuyết Phật giáo về thế giới vật chất sẽ bất toàn nghiêm trọng nếu ta không sơ lược qua các quan điểm mà mọi trường phái đều chia xẻ về các 'thân', vốn là kết quả của việc tu tập du-già, mà chúng ta có thể gọi một cách tổng quát là các thân 'trung gian' vì chúng thuộc về 'thế giới trung gian', như đã mô tả

¹⁵ sđd, p. 419.

¹⁶ sđd, pp. 430-1.

trong chương đầu sách này. Khó khăn của chúng ta nằm ở chỗ: khía cạnh giảng dạy này là ‘bí truyền’, do đó nó không bao giờ theo một phương pháp có hệ thống bằng các tài liệu mà mọi người đều có thể tiếp cận. Vài gợi ý và ẩn dụ rải rác có thể cho ta một số khái niệm về những gì các nhà du-già Phật giáo muốn nói đến, nhưng về chi tiết chính xác của chúng thì có nhiều thân ‘vi tế’ khác nhau mà sinh lý học du-già đề xướng đã vượt ngoài tâm tiếp cận của chúng ta ngày nay. Điều này một phần vì chúng ta không có đủ hiểu biết cần thiết về các niềm tin cổ truyền, phần vì chúng ta không thể thực hành các tu tập để cho ta khả năng tự nhìn thấy.

Có một loại ‘thân’ du-già quan trọng, được gọi là *mano-māyā*, hay ‘ý sinh, hay ý thành (thân)’.¹⁷ Được gọi như

¹⁷ về tiếp vĩ ngữ *māyā*, xem AK iv 234. Trong A ii 41, *mano-māyā* tương đương *nirmita* (hiện/ ứng

vậy một phần vì chúng là kết quả của phép luyện tâm du-già, phần vì chúng thuộc lĩnh vực ‘tâm, ý’ theo nghĩa¹⁸ chúng có thể di chuyển nhanh chóng không bị cản ngại, bởi sông núi chẳng hạn, cũng giống như tâm, khi nhớ lại các cảnh tượng nó đã quan sát trước đó, có thể đến với chúng tức khắc dù chúng rất cách xa thân thể vật lý này (*śarīra*) là nơi đang chứa giữ nó. Về một thân ‘do ý sinh’ như vậy, người ta nói, hành giả đến giai vị nào đó sẽ rút nó ra từ một không gian trống rỗng trong sắc thân của ông, ‘như rút mũi tên ra khỏi ống tên, rút thanh gươm ra khỏi vỏ, như con rắn rút ra khỏi lớp da lột.’¹⁹ Hơn nữa, có nhiều chúng sanh thuộc tầng lớp rộng lớn là loại ‘hoá sinh’ (*upapāduka*)²⁰ có các ‘thân do ý sinh’, tức các thượng đẳng thần,²¹ hay các thân ‘trung

hóa). Danh mục về các ‘thân vi tế’, xem Eliade 236.

¹⁸ LS 81.

¹⁹ BS 129.

²⁰ AK iii 28.

²¹ AK ii 209. Suzuki St. 209-12.

hữu' (*antarabhāva*) là cái kết nối hai sự sống, thường tồn tại trong khoảng 49 ngày.* Tương tự, những người đầu tiên thời sơ kiếp cũng có các thân 'do ý sinh'.²² Các vị Bất hoàn cũng có thân như vậy trong khoảng trung gian từ khi chết đến khi nhập Niết bàn. Các vị đại Bồ tát cũng được tin là có nhiều 'thân do ý sinh' khác nhau, và trong trường hợp này ta có thể nói đó là các 'thân do sở nguyện'. Giải thích học thuyết này trong *Lankāvatāra*,²³ D.T. Suzuki²⁴ đã trình bày kỹ tư tưởng cơ bản: 'Bất cứ gì được chư Phật và các vị Bồ tát thiết tha mong cầu, những bậc mà tâm tư trải rộng khắp pháp giới chúng sanh, đều sẽ thành tựu bằng cách này hay cách khác trên thế gian này ngay trong cuộc sống bình thường của chúng ta. Tuy nhiên để có

một ước nguyện được thành tựu, chúng ta phải thường xuyên vượt qua các giới hạn của thân thể vật lý này - vốn bị ràng buộc bởi các giới hạn của không gian và thời gian. Trong trường hợp này cần phải có một thân không bị giới hạn như thế - một thân có thể xuất hiện bất cứ nơi đâu và bất cứ lúc nào.' Ở đây ta không thể đi sâu vào chi tiết của quan niệm tuyệt vời này.*

* Tr. 331 Suzuki nói đến 'khát vọng sâu thẳm của con người về một thân biến hoá. Chúng ta không hài lòng với hiện hữu thuộc thân xác này của chúng ta, luôn bị đè nén bởi cảm giác bức chế, tinh thần chúng ta bay bổng khỏi thế giới của những giới hạn này, luôn ao ước có một *manomayakāya*. Thân xác này không hoàn toàn biểu thị ý nghĩa của tâm hồn, nó quá nhiều, áp chế. Thực ra mọi nỗ lực và khát vọng tôn giáo chúng ta trải nghiệm trong cuộc sống này đều tập trung vào sự kiểm soát được thân thể này. Các tín đồ của thuyết Thần trí, của Swedenborg, của Lão giáo, và các triết gia Ấn độ - hết thảy đều có ý niệm về một thân thể phi vật chất mà chúng ta được ban cho bởi thiên phú hay bởi giới hạnh của chúng ta. Đây cũng là một ý nghĩa của khát vọng chúng ta về sự bất tử.

* Thân của loại này được gọi là 'tùy tâm sở hoá sinh' vì chúng là kết quả của tâm, không dựa vào sự phù trì của tứ đại. AK iii 122.

²² AK iii 204.

²³ Kinh Lăng-già, pp. 81, 136.

²⁴ St 209. Xem trọn chương 208-17.

Lankāvatāra phân biệt ba loại ‘thân do sở nguyện’ và tôi muốn trích dẫn phần mô tả loại thứ hai, là loại bắt đầu hình thành ở giai vị thứ tám. ‘Đây là thân có nhiều thần lực và trí tuệ siêu việt, quyền biến như tâm, tựa như huyền hóa (*māyā*), như giấc mộng hay một hình ảnh phản chiếu, không phải là sản phẩm từ các đại chủng (*abhautikan*) mặc dù không khác thân do các đại chủng này tạo ra, có khả năng biểu hiện hết thấy sự đa dạng có thể có của các hình sắc vật chất.’²⁵ Khi vị Bồ tát tiến gần đến quả vị Phật, nhiều thân mới hiện ra, được trang nghiêm bằng trí (*jñāna-kāya*) hay Pháp thân (*dharma-kāya*), và còn có ‘thân Như lai’ có thể ‘thị hiện mọi nơi mà hình tướng thấy được của nó không có điều kiện giới hạn’.²⁶

Cũng chưa hết phạm vi các thân được biết trong du-già, tuy không phải là trong khoa học. Chúng ta còn nghe nói loại khí thân ‘vi tế’ (*sūkshma*)

²⁵ LS 137.

²⁶ Suzuki St. 337-8, cf. 318.

‘lang thang như những tia nắng’, hay loại ‘ảo thân’ (*māyādeha*) mà ‘đặc điểm là hình ảnh trong một tấm gương. Sự phổ hiện của chúng, bằng “ánh trắng dưới nước” như một cầu vồng, gồm nhiều màu sắc.’²⁷ Nhưng chúng ta phải lướt qua. Chỉ cần đọc giả lưu ý rằng các nguồn tài liệu cho chúng ta lượng thông tin phong phú và tinh vi về cơ thể học và sinh lý học của một số thân không nhìn thấy được này,²⁸ mà trong thực tế là chức năng sinh lý về thiền quán.* Một số

²⁷ Svādhiṣṭhānakrama 19, 23.

²⁸ Xem Eliade 133-4, 227-49.

* Eliade 233-5: “chức năng sinh lý vi tế” có lẽ trở thành tình huống trên cơ sở các kinh nghiệm khổ hạnh và tập trung tư duy được diễn tả bằng cùng ngôn ngữ tượng trưng là vũ trụ luận và nghi lễ truyền thống. Điều này không có nghĩa là những kinh nghiệm như vậy không có thực; chúng hoàn toàn có thực, nhưng không thực theo nghĩa của một hiện tượng vật lý... các thí nghiệm được thực hiện trên những mức độ khác với mức của cuộc sống thế tục hằng ngày... những kinh nghiệm đang nói là siêu sinh lý học, và tất cả các ‘trọng tâm’ này tiêu biểu cho các trạng thái du-già - tức các trạng thái

chi tiết có thể là sau này, nhưng các yếu tố chủ yếu thì cùng thời với Phật giáo, hoặc thậm chí còn xưa hơn. Chúng ta phải ghi nhớ chúng khi cố gắng đánh giá sự khẳng định nan giải rằng Niết bàn bất tử có thể được ‘xúc chạm’ bằng thân thể này. Chúng ta cũng đọc được như vậy trong *Kaṭha Upanishad*:²⁹ ‘Có 101 yếu huyết (*nāḍī*) trong tim. Một trong các yếu huyết đó dẫn lên nhục kế trên đỉnh đầu. Theo đó mà đi lên, người ta đến chỗ bất tử.’ Đẳng sau tất cả các lý thuyết này là một kỹ thuật du-già nhằm mục tiêu chuyển biến thân thành ‘kim cương’, thân ‘thiên giới’

không thể đạt được nếu không có các bước *khổ hạnh* chuẩn bị trước... Nhân tố cốt lõi không thể thiếu duy trì thiền định, sự ‘chứng ngộ’... Đến đây, chúng ta không được quên rằng hành giả du-già thực hiện các thí nghiệm của họ trên một ‘thân vi tế’ (nghĩa là bằng cách tận dụng các cảm giác, sự thức tỉnh và chuyển hoá ý thức mà người sơ cơ không thể thực hiện), rằng họ sẽ làm chủ trong một lĩnh vực vô cùng rộng lớn hơn lĩnh vực tâm lý ‘thông thường’.”

²⁹ II 3, 16.

(*divya*) bất hoại mà chỉ có nó mới xứng đáng là phương tiện giải thoát và là ‘công cụ hữu hiệu và đáng tin nhất có sẵn cho con người “chinh phục cái chết”’.³⁰ Đồng thời Du-già còn cố gắng thể nhập thân tiểu vũ trụ (tiểu ngã) trong đó phản chiếu và dung chứa toàn thể đại vũ trụ (đại ngã),³¹ đến mức nó trở thành ‘nở rộng’ và trở thành ‘thân vũ trụ’.*

3. Các giai đoạn giác thức

Chỉ có Nam phương Thượng tọa bộ nêu ra một cách rõ ràng tám giai đoạn giác thức. Các bộ phái khác có thể cũng biết đến chúng, nhưng không để lại tài liệu nào khả dĩ công thức hóa lý thuyết ngoài các hàm ý. Phát xuất từ sự tu tập về ‘phòng hộ căn môn’, Abhidhamma của Theravāda đi sâu vào chi tiết một đoạn

³⁰ Eliade 227.

³¹ Eliade 235-6.

* Eliade (135) nói về ‘một tiến trình chuyển biến thân con người thành thân vũ trụ, ở đó các mạch máu, yếu huyết, và nội tạng có vai trò rõ ràng là thứ yếu so với các “trung tâm” và “huyết mạch” là nơi các thần lực được trải nghiệm hay “đánh thức”.’

Kinh sau đây:³² ‘Nhãn thức (3) phát sinh nhờ có con mắt (1) và các đối tượng của thị giác (2); bộ ba này gặp nhau là xúc (4); xúc dẫn đến thọ (5); thọ dẫn đến tri giác (tưởng, 6); tri giác dẫn đến suy lý (*vitakketi/ vitakka+*, tầm tư, giác tri, 8); suy lý dẫn đến ám ảnh (*papañceti/ papañca+*, hý luận, 7); cái gì ám ảnh cái đó là nguồn gốc của một số lượng ý niệm và ám ảnh sẽ đẩy một người về các đối tượng thị giác có thể nhận biết được bằng mắt, quá khứ, vị lai và hiện tại.’ Abhidhamma tuyên bố một tâm trọn vẹn phải đi qua tám giai đoạn giác thức liên tiếp nhau.³³ Đồ biểu khảo sát chúng trước tiên được dẫn bằng hai ví dụ và sau đó là giải thích tóm tắt, như sau:

1. Một sự va chạm, hay nhiều loạn, đến từ một tác nhân (tác động đến các căn).
2. Cáo tri (hướng đến cảnh).

³² MN 18.

³³ Asl. 72, 140, 269. VM xiv 110-24, Ms ii 8*-10*, HBI 661-2.

3. Sáu thức (các thức phát sinh từ 1 và 2)
4. ‘Tiếp thọ’ (xúc)
5. ‘Khảo sát (suy đặc)’ hay ‘đánh giá’ (thọ)
6. ‘Quyết định (xác định)’ (tưởng)
7. ‘Giác thức đầy đủ’ hay ‘hành’ (tốc hành tâm, các phản ứng có tác ý)
8. ‘Ghi nhận’ hay ‘Tư duy về đối tượng đó’ (bỉ sở duyên): tầm và tứ.

Bây giờ đến các ví dụ. (1) gió lay động cành cây; một trái cây rớt xuống, lướt qua tai một người. (1a) Một đối tượng thị giác, v.v., đi vào trường nhãn quan, v.v., gây ra sự tác động vào khả năng thị giác, v.v. (1b) Sự tác động đó làm rung động chuỗi liên tục tiềm thức vốn đang bị cắt đứt hay ngưng chỉ. (2) Người đó thức dậy. Có sự ý thức rằng có một cái gì được nhìn thấy, v.v., có một số tác nhân kích thích; người đó bị kích động. (3) Y mở mắt và nhìn. Có sự ý thức rằng đã thấy, nghe một cái gì đó, v.v., một cái gì được nhìn thấy; có sự thấy. (4)

Nhặt trái cây lên. Chú ý đến các tác nhân. (5) Khảo sát trái cây, bằng cách sờ bóp nó. Quyết định xem đó là một đối tượng mong muốn hay không mong muốn, kiểm tra nó xem có thích hợp, không thích hợp, hay trung dung. (6) Tìm hiểu trái cây với các thuộc tính của nó, bằng cách ngửi nó. Tri giác đầy đủ. Các thuộc tính được ghi nhận và chỉ định cho đối tượng. (7) Ăn trái cây, nếm trải mùi vị của nó. Đây là bối cảnh người ta phản ứng trước một vật, trong cách thái thiện hay bất thiện, với ý nghĩa như thế và tầm quan trọng như thế. (8) (giai đoạn) sau khi nếm trải, từ khi nuốt mẩu trái cây cuối cùng trong miệng. Ở đây có sự hồi quan về đối tượng ở giai đoạn 7, và một ý thức rằng một vật loại đó đã được lãnh hội. Cũng như nước bị tẽ ra, trôi theo thuyền một đoạn ngắn khi nó băng qua dòng chảy xiết, rồi lại trôi về xuôi theo luồng nước cũ.*

* Một ví dụ khác luôn gây ấn tượng nơi tôi vì nó dễ thương hơn, dù

Đến đây chúng ta hãy xem xét tám giai đoạn này từng cái một để hiểu được hệ quả tất yếu đối với quan niệm Phật giáo về tướng và vô tướng.

1. Khi nói về sự kích hoạt của các căn, chúng ta phải phân biệt (1) khu vực của căn vật lý và cấu trúc vật lý của nó; (2) bộ phận cảm thụ đoạn cuối của căn và các kết nối thần kinh của nó; (3) cảm giác tiếp thu và phản hồi, là cái định nói riêng ở đây.

2. Khi nói về sự ‘cáo tri (hướng tâm)’ đến sáu cảnh (đối tượng của căn) chúng ta phải xác định rõ ‘cảnh’ và ‘sự cáo tri’. Ở đây (1) đối tượng

không thuyết phục bằng. Có nhiều đứa trẻ ngồi giữa đường, đang nghịch đất bụi (tương ứng với sự tiến triển của dòng liên tục tiềm thức). (1) một đồng bạc văng vào tay của một đứa; (2) nó bảo, ‘cái gì văng vào tay tôi này?'; (3) một đứa đáp, ‘đó là một vật màu trắng'; (4) đứa khác nắm chặt đồng tiền cùng với đất bụi; (5) đứa khác lại bảo, ‘nó đây và vuông'; (6) đứa nữa nói, ‘đây là một đồng bạc *kahapana*'; (7) rồi y đem nó cho mẹ y, để bà dùng làm món trang sức nào đó.

là một tác nhân kích thích,** nghĩa là cái mà, từ khía cạnh đối tượng, tạo điều kiện cho tri giác bằng cách tác động vào căn, phải được phân biệt rõ với (2) đối tượng đã hoàn toàn phát triển khi nó xuất hiện trước tri giác; (1) là cái định nói ở đây. Không có vật nào tự nó là một cảnh cá biệt như thế. Những gì ta có thể nắm bắt được là một cảnh trên một cấp độ tri giác nào đó, sự trình hiện, và sự đồng hoá với những cái ta cảm thấy là ta

** Không nên nhầm lẫn ‘tác nhân kích thích’ được hiểu ở đây với những cái của thuyết tâm lý học Hành vi (hay Tập quán, Behaviourist psychology). Nó mô tả các ‘tác nhân kích thích’ của nó hoặc bằng các hạn từ sinh hóa, như các tia, các rung động trong không gian, các thể hoá học đã phân huỷ trong không khí hay chất lỏng v.v., hoặc trong liên quan với cơ quan cảm thụ về mặt sinh lý học, như tác động quang hoá (photo-chemical action), các rung động trong nội bạch huyết (endolymph), các thể biến dạng của da v.v... Những ‘tác nhân kích thích’ của chủ thuyết Hành vi này là những đối tượng của tri giác-tâm (mind-perception), khác với các đối tượng thích đáng của căn định nói ở đây.

đang cần. Khi tất cả những điều kiện sau này bị tước đi, tất cả những gì có thể nói về đối tượng khi nó xuất hiện là ‘có một cái gì được nhìn thấy, được nghe, v.v...’. Nhưng cái chính xác được nhìn thấy thì không thể mô tả. Nó chỉ là cái được phát hiện, hay đúng hơn là được tạo ra, ở giai đoạn thứ sáu (xác định tâm, *votthapana*)+.

Ta không nên nhầm lẫn sự ‘cáo tri’ diễn ra ở giai đoạn này với sự ‘tác ý’. Trên thực tế chúng ta phải phân biệt rõ ba hoạt động khác nhau, tuy cùng nguồn gốc: (1) *Cáo tri*, sự quay hướng về một đối tượng, được gán cho ý và ý-thức, chứ không cho bất cứ thành phần nào của uẩn thứ tư. (2) *Chú tâm*, hành vi có chọn lọc chú ý đến một đối tượng là một trong những tác dụng của ‘định’, thuộc về uẩn thứ tư. (3) *Tác ý (manasi-kāra)*, một pháp khác cũng thuộc uẩn thứ tư, có nghĩa là sự thay đổi mức độ chú ý quanh một đối tượng hay công việc, và muốn nói đến các thay đổi trong tâm diễn ra

khi một đối tượng được nhìn từ các góc độ khác nhau. Bằng, hay trong, sự tác ý mà tâm biệt hóa khác với chính nó, nghĩa là tâm trước đó khác với tâm bây giờ vì nó đã chú ý đến đặc điểm hơi khác nào đó của cùng một đối tượng. ‘Tác ý’ làm cho tâm mất khá nhiều thì giờ đối diện, hay đương đầu, với một vật, và việc điều chỉnh sự liên tục tiếp cận nó được ví với người đánh xe. Khi so sánh, ‘cáo tri’ là thái độ rất sơ đẳng và đơn giản.

3. Sáu thức là các hành vi nhận thức, được hướng về một tác nhân thị giác v.v., và, vì là sự tiếp thu trần, hoàn toàn tự nhiên các tác nhân, chúng rất mơ hồ, không rõ nét.³⁴

4. Từ *xúc* có thể có ba nghĩa: (1) Trong trường hợp của năm giác quan, ngoại trừ ý, thì đó là sự va chạm vật lý của một đối tượng vật lý với một căn vật lý, như sự va chạm của hai cái chập chĩa, hay sự húc nhau của hai con dê. Một căn

bị thu hút bởi *tác động* của một đối tượng, và phản ứng lại. Xúc theo nghĩa này *có trước* giai đoạn ba, không phải cái định nói ở đây. (2) Một trùng hợp ngẫu nhiên, sự ‘hợp lại’, gặp nhau, hội tụ - của bộ ba căn, cảnh và thức. (3) Các trạng thái tư tâm sở, thuộc Hành uẩn, khiến căn, cảnh và thức tiếp xúc lẫn nhau. Nghĩa thứ 2 là cái định nói. Cảnh làm duyên cho ‘xúc’, theo các nhà Hữu bộ, bằng cách làm ‘sở duyên’, căn là ‘tăng thượng duyên’, và thức là ‘đẳng vô gián’.

5. Tiếp đến *thọ*, tức (cảm thọ) lạc, khổ, hay dừng dừng. Trong hầu hết trường hợp ta cần một động tác để thật sự quan sát phản ứng-cảm thọ làm đầu mối cho hành vi tri giác hay tưởng. Cái người ta phải có trước tiên là cảm thọ, ‘có một cảnh quan không thú vị’, bèn hỏi ‘cái gì thế?’. Trường hợp với âm thanh, thường là khá dễ. ‘Tiếng động gì kinh khủng thế?’ ‘Xe tải à?’ ‘Không phải, đó là máy bay phản lực.’ Cũng vậy, với mùi hương có thể dễ dàng

³⁴ AK i 14, 16.

quan sát được chuỗi trình tự này. Có lẽ thanh và hương *tự bản chất* gắn liền mật thiết với tính cách dễ chịu hay khó chịu của toàn bộ một trải nghiệm. Dùng từ hơi thiếu đúng đắn, là có sự ‘đánh hơi’ tiên khởi của đối tượng diễn ra ở giai đoạn này. Thường rõ ràng hơn phản ứng-cảm thọ khởi đầu trước một tác nhân kích thích này là các cảm thọ về sau* đi kèm theo các phản ứng tư tâm sở của giai đoạn 7 và các nhận thức ở giai đoạn 8, trong khi tâm quân quanh bên ý tưởng về đối tượng. Ở giai đoạn 7 thọ được ghi vào tiến trình rõ ràng có chủ ý, và ta phản ứng trước đối tượng hoặc là trở nên nhạy bén với nó và ham thích những thú vị nó mang đến, hoặc là không hài lòng và ghét nó. Đến cấp độ 8 ta nhìn lại kinh nghiệm

* Tuy nhiên, thọ thực ra đã phát sinh từ giai đoạn thứ 3, khi có thể có sự kích động dễ chịu hay khó chịu về vật lý của cơ thể, tuy không có nhận thức rõ ràng về nguyên nhân khách quan của nó. Do vậy, nói cho đúng, ‘thọ’ có mặt trong cả bốn giai đoạn 3, 5, 7, và 8.

của giai đoạn 7 và đánh giá nó. Nếu đó là kinh nghiệm về một đối tượng thú vị, ta có cảm thọ lạc về tinh thần. Nhưng nếu nó không thú vị, ở cấp độ 8 nó dẫn đến loại cảm thọ dừng dừng, trung dung. Tuy nhiên, nếu ta phản ứng trước sự khó chịu, cảm giác ghét bỏ sẽ dẫn đến cảm thọ ưu hay não về tinh thần.

6. Tiếp theo là giai đoạn *tri giác*, là mối tương quan chủ quan của thế giới tục thức. Ở đây có ít nhất chín biến thái của dữ kiện ban đầu diễn ra. I. Ta (1) ghi nhận và (2) đánh giá các *phẩm chất giác quan*, rồi (3) quyết định, phân biệt, xếp loại chúng bằng phương tiện ngôn ngữ (như ‘có màu xanh’). II. Ta (1) xem các phẩm chất giác quan như là dấu hiệu của các *đối tượng* của giác quan hay của tư tưởng, (2) đánh giá các đối tượng đó bằng chính chúng, như người thợ mộc đánh giá mẫu gỗ mà ông đã chú ý, lấy dấu hiệu làm chứng cứ thích hợp cho việc đánh giá, như những người thợ xẻ gỗ làm với những khúc gỗ mới đốn

hạ; (3) phân biệt một đối tượng và các phẩm chất của nó với môi trường quanh nó; (4) và tất cả việc này phân lớn cũng bằng phương tiện ngôn ngữ. (5) Hình dung lại sự kiện cảm giác thông qua các diễn giải tưởng tượng hư cấu, giống như sự nhận biết về ‘con người’ phát sinh nơi loài thú khi chúng nhìn thấy các hình nộm ngoài đồng ruộng. (6) Ta tiếp nhận dấu hiệu, chớp lấy nó, tạo ra trong ta khuynh hướng nghiêng về nó, thậm chí gắn bó với nó, bám chặt nó, và đi đến tin tưởng nhầm lẫn về sự diễn giải phiên diện các dữ liệu giác quan, như trường hợp những người mù sờ voi.³⁵ Đối tượng của tưởng, cái được nhận biết, rõ ràng khác với (1) các tác nhân kích thích giác quan (ở giai đoạn 2) và với (2) cái thực sự là nó. Không giống như tuệ, tưởng không thể đi sâu vào chân thực tại.

7. Tư tâm sở là phần quan trọng nhất của toàn bộ quá trình vì chỉ có chúng tạo ra

nghịệp hay phước lạc trong tương lai. Giai đoạn này cũng được cho là kéo dài hơn các giai đoạn kia. Nó trải qua bảy sát-na, trong khi giai đoạn 1 chiếm ba, từ 2- 6 mỗi giai đoạn một sát-na, và giai đoạn 8 hai sát-na.

Ý muốn (*cettanā*, tư) là một trong các dhammas. Sự tác ý, phản ứng có mục đích, là một tiến trình hoạt động, nỗ lực và dụng ý, sẽ phối hợp, ra lệnh, hướng dẫn, thúc giục, tạo ra sự hăng hái và nghị lực. Nó được ví như người nông dân năng nổ bận rộn thúc giục những người làm thuê trong vụ thu hoạch; một người thợ học nghề thâm niên trong xưởng mộc vừa làm việc của anh vừa giám sát công việc của các thợ khác; người lãnh đạo một đội chiến binh vừa chiến đấu vừa khích lệ người khác chiến đấu.

Sắp xếp phân chia các ý tưởng phức hợp thành các tư tâm sở, tưởng và thọ có tầm quan trọng vô cùng thực tiễn, nhất là khi chúng dường như liên hệ mật thiết với tự ngã. Lấy vài ví dụ: ‘Có thể không

³⁵ Ud. vi 4.

có chất đốt trong mùa đông này; răng của tôi hẳn sẽ mọc ra; tôi có thể bị cách chức; con dao díp của tôi bị mất; Anh ta sẽ làm gì để báo thù? Những ý tưởng như vậy rất có thể kéo tâm xa khỏi Dharma, nhưng hiển nhiên nội dung ý chí của chúng (sợ, sân, tham v.v...) tác dụng mạnh hơn hẳn nội dung cảm quan, và tri giác-giác quan không chỉ bị nhúng trong thái độ ý chí, mà còn bị nó bóp nghẹt, và thường có rất ít ảnh hưởng trong các nỗi khổ này.

8. Giai đoạn này chỉ diễn ra khi giai đoạn 7 phản ứng trước một đối tượng mạnh mẽ có vẻ đặc biệt có giá trị. Nó được đánh dấu bằng những ‘tư duy biện luận và ứng dụng’ (*vitakka*, *vicāra*, tầm tứ). Vì hai thuật ngữ này chưa có từ tương đương thích đáng trong tiếng Anh, tuy nhiên,

gọi như vậy cũng hoàn toàn rõ nghĩa của nó. Nếu bạn buông thả tâm vào bất cứ gì nó ưa thích, hay nếu bạn cố tập trung nó vào một đối tượng không đem lại thú vị nào đó, như Niết bàn chẳng hạn, bạn sẽ thấy chẳng bao lâu nó sẽ dừng lại trên một chủ đề ‘thú vị’ này hay kia, như con chim đáp xuống một cành cây, và bắt đầu nghĩ tưởng về điều đó. Đó là *vitakka*. Còn *vicāra* là sự tư duy liên tục về cùng chủ đề đó, sự chuyển dịch quanh quẩn bên nó, nói về nó, suy ngẫm kéo dài về nó. Điều thú vị cần lưu ý là loại ‘tư duy’ này được cho là hồi quan và bị phủ bác mọi giá trị về nhận thức. Những suy ngẫm như vậy trên thực tế phải chấm dứt trước khi có thể tiến gần đến định.□

dịch Việt: Hạnh Viên

BUDDHIST FOUNDATION OF ECONOMICS

Tue Sy

I. SETTING THE LIMITS

Never does man come to the end of his search into the nature expecting to gain more things to fill his ever-wanting storehouse. From the outset, he is doomed to face a world that tends to reduce his ability as he recognizes his hands are too short and his feet are too slow to catch up the swift flow of existence. Nature endows him with a body as an effective instrument to enjoy the taste of life, but at the same time it burdens him with a heavy load. To enjoy life he has to feed the body. Hunger and thirst ceaselessly urge him to move. However, never satisfactorily is hunger relieved and thirst quenched down. Now he finds himself facing a reality that drives him to make prompt decision. Drink up your fill before the rivulet runs dry. He had to choose this one and forgo the others, either engaged in work or taking leisure. Working or leisure, the world appears before him with its limitation in space and time. Somehow, it draws a curve the two ends of which would set the fragment of existence, the very instant of life. Every instant is marked with the rising and falling of things, their appearance and disappearance. The continuity of instant after instant constitutes the duration of life. That where on the curve man should pin down his decision to optimize his gain over loss depends on his store of knowledge about the world around him.

Nature appears to offer him, to the point of his observation, infinite resources that would ever satisfy his wants. Nevertheless, being sandwiched between time and space, he could not move at will to get what he wanted at anytime. Resources appear to be infinite to his vision but scarce within his reach. What he should do is to learn how to reasonably allocate the resources.

Before learning how to do this, he is suggested to learn what to know. He is convinced to know by whom this world was created, and how it was created. Otherwise, human existence is supposedly meaningless; life and death are by incident, irrationally and aimlessly. If the Bible did not contain the book of Genesis, people would not know what the face of the world might have been as they think of today, better or rather worse. Nevertheless, such a question has been set aside by Buddhists.

Once upon a time, a young monk named Mālun̄kya¹ thought he had rather challenged the Blessed-One to see if He knew or knew not whether the world is or is not eternal; it is or is not infinite; whether soul and body are identical; and so on. Let the Blessed-One declare He knows if in fact He knows. And let the Blessed-One declare He knows not if in fact He knows not. Otherwise, the young monk would deny the Buddha and return to his worldly life. It is better to conduct a worldly life enjoying sensual pleasures like every other ordinary person than to observe ascetic disciplines without having answer to the questions concerning the origin and nature of the world.

Much against his expectation was the Buddha's negative answer. On this very account, some might have accused Buddha of trying to unsophisticatedly evade the problem; many others attributed to Him a detestable agnosticism.

¹ *CūḷaMālun̄kya-sutta*, M. i. 426ff.

Instead of explaining how the world was created and what it is for, the Buddha admonished the young ascetic not to waste his time about the questions beyond the reach of human knowledge but rather to concentrate his effort to know his actual conditions. He gave a smile. A man was hit with a poisonous arrow. Time was not generous to him with asking about where the arrow came from, what kind of wood it was made of, and who had shot it. The most pressing importance for him to do first of all was to plug out the poisonous arrow, treat the wound. Survival first, the rest would be accomplished later.

As your eyes have yet to be amplified with a sophisticated tool such as a telescope, don't be anxious to locate the orbit of Pluto's satellite. In addition, a telescope cannot be fabricated with mere human labor, ignoring other materials, which require some amount of capital to produce.

Although there is a saying that people do not live merely with bread, there is a truth that on the edge of starvation he might have died before he could learn to know how a bicycle was made. Think of the majority of people in the poorest country of the world. Trying to teach them how the universe has expanded, from the Big Bang or anything else, rather than trying to teach them how to get food successfully, not only makes fun of the problem but also exposes the outrageous aspect of human life.

In a Sutta,² while explaining to a brahmanic priest the true meaning of, and how to celebrate, a great sacrifice, an important ceremony of the Brahmanic religion then, the Buddha relates in disguise a story of the past. Once, a king intended to hold a great sacrifice for the benefit of his kingdom. He consulted the highest priest. The latter gave him a homily on what to do first. The

² *Kuṭadanta-sutta*, D. i, p. 133.

kingdom was then suffering poverty and unrest, rife with robbers and rebels. If His Majesty was thinking about raising tax and crushing those robbers and rebels by force and death punishment, a number of them would be still at large and go on devastating the kingdom. Yet there was an effective measure to improve the situation. To those engaged in agriculture and husbandry, supply them with seed. To those apt to do commerce, supply them with capital to invest. To those tending to public servants, supply them with wages. Should people be employed, robbery and rebellion would be reduced. As long as the national treasure is abundant, people live in prosperity, and a great sacrifice can be expected.

As we have seen, economic growth is the basis for social order and peace, hence its development including the expansion of religious practice. This aspect in the Buddha's teaching was very often neglected, and the emphasis, if not excluded, was laid upon the ethical behavior. Ethical perfection is, of course, the lofty goal of Buddhist practice, but meditation can never be practiced by those who are starved out.³ This is implied in a Buddha's saying: "All sentient beings are subsisting on food."⁴ In modern view, this can be considered as an economic background of Buddhism.

II. WHAT TO PRODUCE: THE DOCTRINE OF NUTRIMENT

Thus, there must be a Buddhist economics.⁵ It is not only of the kind that teaches how man should dhammically, that is, legally

³ Loon, Louis van, "Why the Buddha did not Preach to a Hungry Man: Buddhist Reflections on Affluence and Poverty," Bodhi Leaves No. 121, Buddhist Publication Society, Kandy, 1990.

⁴ *Saṅgīti-sutta*, D. iii, p. 211: sabbe sattā āhāraṭṭhikā.

⁵ Cf. E.F. Schumaker: *Small is Beautiful*, HarperPerennial, 1989, p. 56; and Samuel Cameron: *The economics of sin: Rational Choice Or No Choice at All?* (Edward Elgar, p. 60): "The first overt attempt by Schumacher, in 1968, to claim that there was such a thing as "Buddhist economics" began with a

and honestly, earn his living, but it also teaches how he could make use of his gains for the benefit of his own and others. Accordingly, it does not neglect the problem of production and consumption.

It is commonplace to say the modern economics is trying to tackle the problems of what, how and for whom to produce. Much is focused on the production of goods, or to name it distinctively, goods and services. These are but a general denomination of a variety of articles produced for sale or for use.

Whether it is essential of economic studies or not, it is out of controversy that what man in the first place and ultimately tends to produce is the need for life, and what gives him satisfaction. Economics may study how to optimally allocate scarce resources and how markets work for the allocation, and whatever definitions there may be, if and only if human living exists.

Man, this complicated and sophisticated composition of matter and spirit as commonly assumed, is the first motive and final cause of every human activities. Practically, man needs material food for the sustenance of his physical body and spiritual food, so to say, for his spiritual development. Generally speaking, the modern economics has as its object the contemporary man, the living organism that has reached its relatively high, but, of course, not final evolution as it is at the present day. However advanced may be his level throughout his history of evolution, man likely

startling claim: 'Right Livelihood is one of the requirements of the Buddhist's Noble Eightfold Path. It is clear therefore, that there must be such a thing as Buddhist Economics' [Daly (1973, p. 241)]. Indeed there must be if one were to go along with the position of Elster quoted earlier in this chapter. Many would not go that way and might stake the claim that simply stating the propositions of Buddhism as they apply to the economic sphere of life does not a body of economic thought make."

started his life in embryo, which at the very first moment of conception is but a lump of matter. The question if human life begins with embryo is the controversial issue among religions and ethics, economics unconcerned. Normally economists include this first stage of human life in the first period in the two period model of economy. For our particular purpose, we will deal with embryo and foetus as independent consumer.

Basically man needs material food for his material life. This begins at the first moment of conception until ending up in death. Food needed in this condition of nutrition is of matter, which is composed of primary elements universally found in all other varieties of matter. Because at the first period of his life man was not capable of production, so he lived on endowment economy. Economically he was then borrower. What he had borrowed yesterday he had to pay today and what is done to day will be retributed tomorrow: that is the law of action and its retribution based upon the doctrine of karma. Man is a debtor of his own and of others in the past and present. What should be taken in consideration in this regard is not merely quantitative but qualitative as well.

We suppose the doctrine of karma is well known to those who have acquired a basic knowledge of Buddhism, so it is not necessary to be dealt with in details here. Anyhow, it suggests that the problem of consumption and savings can be treated on the foundation of the doctrine of karma.

III. FOR WHOM TO PRODUCE: LEVELS OF EXISTENCE

Now, the question is set up: what does human being need for its subsistence and development? In the first place, as a sentient being it merely needs physical food. In its evolution, as an animal it needs one more kind of food: contact food. To the higher level

of existence, as a human being it needs all four kinds of food: physical food, contact food, mental food and consciousness food. It is said in Sutta: “There are these four kinds of food for the subsistence of beings who have taken birth or for the support of those in search of a place to be born. Which four? Physical food, gross or refined; contact as the second, mind and will the third, and consciousness the fourth.”⁶

If we examine the life of a sentient being from its first moment of conception to the last point as death, its development can be traced back from the time immemorial when the first living came about to the world until now. Within a limited span of life, a living being is marked with its first existence as a mere germ of physical material. It is differentiated from the other class of nonliving being by the kind of material of which it is composed. Ultimately primary elements are intangible, invisible. The differentiation of matter is due to the way in which elements are distributed, arranged in the construction of organism.

In the first stage, supplied with physical nutriment, the germ of physical material expands in proportion to the amount of food consumed at a rate of growth. This process goes on while sensory organs gradually develop. Up to a definite stage mind appears and engages in actions like a speculator.⁷ It accumulates data with the cooperation of sensory organs, processes them, and converts them into information. Based on this information, perception is brought

⁶ *Sannāditṭhi-suttaṃ*, M. I, p. 47: *Cattārome, āvuso, āhārā bhūtānaṃ vā sattānaṃ ṭṭhiyā, sambhavesīnaṃ vā anuggahāya. Katame cattāro? Kabaḷikāro āhāro oḷāriko vā sukhumo vā, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññāṇaṃ catutthaṃ.*

⁷ It is inspired by L. von Mises (*Human Action*, the Scholar's Edition, p. 58): “action necessarily always aims at future and therefore uncertain conditions and thus is always speculation.”

to operation. The latter gathers all information thus given to construct a world that is conceived as reflecting the true reality. Nevertheless, the image of the world is not taken once forever as a photograph. It ever changes in quantity as well as in quality as sensory organs develop in stable condition and operate more effectively in response to the demand of mind and will. The image of the world is stored up as a positive ground on which mind ascertains its existence and deploys its activities.

In every stage of development, consciousness is given rise immediately as soon as there is the interaction of external object and internal sensory organ. But on the lower level, the appearance of consciousness is too dim to collect knowledge of the world. On this level, consciousness is merely a blind will of subsistence.

As sensory organs reach their maturity, the image of the world is reflected clearer and more distinctively, and the knowledge about it is more rational, more synthetic. On the higher degree of this progression, consciousness develops to self-consciousness, recognizing the existence of the outer world as well as the existence of its self. Consciousness as the fourth kind of food is needed for this stage of evolution.

Thus, the evolution of beings depends on what kind of food they consume. On the lowest level of existence, a living being is hardly different from the vegetative state of life, and only the physical food is needed. On a much higher level, in which a living being is endowed in addition with the least sensory organs sufficient to detect the danger from the external world, contact food is added. This evolution can be tracked in the development of an animal, including a human being, from the very first moment of conception to the instant when it is brought to daylight. From then onward, for some species of animal the process of evolution comes to a stop. Even to certain human beings whose sensory

organs are fully endowed, but for some unknown reason their mind cannot reach beyond the sphere of animal.

Mental development depends on the accumulation of experiences. If the processing of accumulation fails, the functioning of sensory organs yields no good effect on mind. This means that facts as mental food have not been supplied sufficiently, or the structure has refused this kind of food. The third kind of food could be called food for thought. It is converted into kind of energy, which makes the mental organization work, and consequently the social structure is motivated and the civilization of mankind is engendered. Food for civilization to be kept going and developing is consciousness.

What to produce is the first concern of economics. Goods and services are produced to satisfied human wants. Among other things having been created by God, the “dominion over the fish of the sea, and over the fowl of the air, and over every living thing that moveth upon the earth” was given to the first man. This means since the time of Genesis, the material production, that is, to produce physical food including clothing, and shelter, and the like, was marked as the main occupation of human livelihood.

According to Buddhist tradition, as related in the Aggañña-sutta,⁸ in the beginning human being collected natural resources for his food and clothing, “lived on a kind of naturally ripened uncooked rice.” We can imagine that natural resources mentioned here collected by the primitive men was nonstorable,⁹ “What they collect in the evening for evening meal will growth again and ripen in the morning; what they collect in the morning for

⁸ D. iii, p. 88.

⁹ Cf. David Aldolfatto: *Macroeconomic Theory and Policy* (Preliminary draft), p. 211

morning meal will grow again and ripen in the evening.”¹⁰ This was due partly to his lack of technology and most essentially due to his lack of the idea of accumulation. It is only up to a later definite stage of evolution that human being began to engender in his mind this idea: “Why should I collect rice in the evening for evening meal and in the morning for morning meal? I would rather collect it once for two days.” And he did it. Soon this goaded others into outdoing him. Thus the idea of accumulation entailed speculation.¹¹ Eventually struggle among rivals within community was aroused and the primitive society of mankind started a new turn engaged into social conflict.

It is easy to recognize the primitive man mentioned in the above quotation from Sutta is far from the real one. But in terms of economical treaty it might serve as a simple economic agent with which a number of models, agent-based models for example, can be built for the convenience of economic analysis.

It is a matter of common sense to take the primitive accumulation as being activated by human laziness. According to the Buddhist theory of nutriment it was due to the growth of the demand for food compatible with the development of human organs. In the first stage of human living, fragmentedly physical food was needed, collaboratively consumed by organs of olfaction, gustation and tactition. In grown-ups, sight and hearing need enhancing for their ability to perceive the external world, so more kinds of food must be supplied in addition. As mind developed sufficiently to make decisions of what and how was to be collected for its agent’s benefit, man now was faced with the

¹⁰ *ibid.*

¹¹ Murray N. Rothbart (*Man, Economy and State*, the Scholar’s edition, p. 7): “All his actions are of necessity *speculations* based on his *judgment* of the course of future events.”

limitation of time. He had to allocate his time optimally between labor and leisure. He had to learn how to make choices.¹² In this regard we involve both consumption and idleness in the leisure time. Consumption is meant to signify enjoyment of goods and services produced by man's labor to satisfy his wants, while idleness implies enjoyment of those given by nature. To higher levels of evolution, leisure time is thoroughly dedicated to enjoyment of four kinds of food. Bread, and anything of the kind, is consumed for sustaining biological body and the stable state of inner organism. Seeing and hearing, sightseeing and listening to music for instance, serve as contact food for the accumulation of experiences hence enhancing the ability of judgment and making choices between the better and the worse. The thinking and willing are fed with mental food, the third kind, by virtue of which human action is taken off aiming at the ultimate end of his destination. Moreover, his future depends on what he is doing in the present. Economically speaking he must learn how to allocate resources across time: how much time for work and consumption he should optimally decide on today so that he would live a life of contentment tomorrow. This lifetime budget constraint is drawn on the substratum of life, that is, the continuum of consciousness, without which no future time is conceived. The latter is irrigated with food termed as consciousness which is marked with the notion of self.

When the sensory organs reach their maturity for sensation and perception, the balance of food consumption, so far having been tilted to the physical one, now begins to lean toward the others,

¹² To quote L. von Mises (*Human Action*, the Scholar's edition, p. 3): "The general theory of choice and preferences goes far beyond the horizon which encompassed the scope of economic problems as circumscribed by the economists from Cantillon, Hume and Adam Smith down to John Stuart Mill."

the first being contact. The enjoyment of seeing and hearing in leisure time passively impressed by nature is no longer sufficient to satisfy the wants of accumulation of experiences as energy resources for motivating mental structure to work. Materials serving as contact food must be produced as items of goods. All the same, physical food needed for sustaining biological body cannot be reduced. He has, therefore, either to double working time or improve his skill in production. The primitive man mentioned in the above-cited Sutta doubled his product, but there is no hint of how he had managed to do so. It makes sense to suppose that along with the full-fledged development of sensory organs he had made a considerable progress in acquiring technological knowledge which enabled him to increase the quantity of his product.

IV. HOW TO PRODUCE

Though mystified with the form of legend related in sort of vernacular by the Sutta, some economic models can in fact be constructed based on the primitive agent. He had as his counterpart in another system of economy Robinson Crusoe¹³ who started his living on a deserted island where in his early days of making a living he was endowed merely with his own labor using his hands and what given by nature circumscribed by his environment. Goods produced by the mix of labor and nature-given elements are naturally nonstorable. Without having aid of any other tools than his own hands, he had to spend most of his time for productivity. At the same time, he also needed a shelter to protect him from danger and damage likely engendered by

¹³ Cf. Murray N. Rothbarth: *Man, Economy and State*, Scholar's Edition, p. 47 ff.

environment. Within limited total hours of day, even if rationally and proportionally divided between working and leisure – of course he needed a rest or recreation after having toiled –, he was forced to reduce the hours spent on food collection as to spend on building a hut. Unconsciously he constructed in mind the production possibilities frontier which allocates his scarce resources optimally.

The metaphor of Robinson Crusoe enables us to reason out the increase in productivity by the primitive man – doubling the quantity of rice collected sufficient for two days consumption instead of just one day. Given the production function, other things are held constant – land, and labor in the present context remains unchanged–, a change in technology will alter the output.

In this connection, based on Buddhist theory of four kinds of food, the demand for consumption goods as physical food – supposed in the long-run economy – when reaching the last unit of its marginal utility will be held constant over a period of time and then fall down along with the decay of human life which is subject to the law of the material world. The other three, in the first place fundamentally considered as mere complements to physical food, will be diminished as the body, which they have as support, decays. But in the ultimate sense, contact is meant to signify the threefold combination of consciousness as subject, its corresponding object and sensory organs as its support. Accordingly, whenever consciousness exists contact is currently working. In the material world, sensory organs are full-fledged only at a definite stage after sentient being was given birth. On account of this, their development is subject to the physical law, and their activity will fade as their support is falling into decay. If the support is unsteady, the structure of mind will be unstable and the activity of consciousness is weakening. Nevertheless, the state

of sense contact could be sublimated by the appropriate practice of which meditation is the most effective. Just as sanitary food is beneficial for the health of body, aesthetic works as contact food – food for sight such as paintings and food for hearing such as music and the like – are helpful to the soundness of mind. Relying on the soundness of mind, mental structure operates in an equilibrium state to absorb more sublimated food supplied through sensory organs and converts it into information. Greed, hatred, delusion are noxious food for mind and information converted from data tainted with these defilements will form false judgments and give a distorted image of the world.

Modern economics by definition yet controversial is dealing with the production of goods and services to satisfy human wants in terms of material resources. Human wants, however, are unlimited, and natural resources are exhaustible; he is, therefore, permanently facing the problems of scarcity.¹⁴

According to Buddhist psychological view, living being is a substratum (upādāna) on which mind and body are supported, with which and by means of which fuel for life and action is supplied. Terminologically, this fuel is named as *taṇhā* – craving or thirst or hunger for existence. Directed by the conception of a self and subject to a world that is perpetually inclined to decay, a living being is depressed by the thirst for fuel to light up its existence and the expectation of the moment of life to come.¹⁵ Being

¹⁴ L.W. Mises (*Human Action*, 263): “The economists were and are still today confronted with the superstitious belief that the scarcity of factors of production could be brushed away, either entirely or at least to some extent, by increasing the amount of money in circulation and by credit expansion.”

¹⁵ Canonical definition of *taṇhā* (craving, thirst for existence): “That which is leading to future existence, associated with desire and pleasure, delighted with expectation of becoming so and so, is *taṇhā*.” (Cf. S. iii. p. 26)

conscious of living is having a mind in becoming, expecting to get a more satisfactory state of affairs against the current situation which is ever marked with uneasiness.¹⁶ Nevertheless, under the spell of the law of impermanence, spurred by the thirst for life, man incessantly runs like a thirsty horse in moor after a mirage he thinks a stream of water. The more it is seen just a distance, the farther it appears to move away. Never would the thirst be satisfied. This urges man to act more, to move forward to look for further satisfaction. But limited by environment and the biological nature of his body in addition to the scarcity of resources, man never reaches the end of his satisfaction.

In the story of the primitive man as mentioned above, it is said that as people vied with each other for gathering rice to store up for the future consumption, the so-called naturally ripened uncooked rice disappeared and a new kind of rice that required man's labor to produce replaced it. In the present context, it is understandable that his double collection of rice was not simply due to his want of having more time for tomorrow's leisure, rather in fact it is meant to signify a primitive act of saving against an uncertain future, for nobody knew for sure what would happen to him or to his environment. Because he could not reduce the quantity of goods currently consumed such as food and housing and the like, he had to increase product. In comparison with the situation of Robinson Crusoe as much preferred by economists, in which all that he could get in hands were elements given by nature, but no tools were available other than his own labor to produce things he needed to satisfy his even few wants, he was

¹⁶ The idea can be traced back to L. W. Mises (*Human Action*, p. 878): "Within the universe the existence of which our reason cannot explain, analyze, or conceive, there is a narrow field left within which man is capable of removing uneasiness to some extent."

forced to make a choice of either consuming to his fill all he had gotten today or reducing a portion as saving for tomorrow; in the case of the primitive man, saving was not made by reducing today consumption for tomorrow use, but increasing the quantity of output by improving his productivity. In the present context, it is acceptable that in Buddhist view as stated in the above-cited Sutta that originally, before any model of economy could be imagined, when facing the limitation of environment, and the scarcity of external means to satisfy his wants, man saw the increase in product as his best choice. The creation of mankind is not once forever; but is an evolution instead, ranging from microbiology to as human being.

Another detail in the Sutta is worth notice. The concurrence of speculation caused the disappearance of the primordial food, originating the scarcity which required men much more labor to tackle. This is the crucial point which is easily overlooked in the Buddhist view on the approach to the problem of scarcity. As we have seen, although there is no explicit explanation on the part of the Sutta as cited above, its implication is clear enough for us to recognize the fact that as mankind has made progress to a higher level in his evolution here possibly embodied in a lifetime wants have increased while material resources have remained as they have been, and man has had to develop his technological knowledge to increase production to meet quantity demanded.

The corollary proposition that follows is that material consumption has its marginal utility, but human wants compatible with far higher evolution have no limit, therefore human must manage to reduce working time for increasing material goods so that more time for feeding mental structure and consciousness stratum may be spared. As a logical consequence, it is not the mere richness of material quantity which may be valued to some

extent as economic growth, but the quality of spiritual consumption supplied with food for mental structure and consciousness stratum that demonstrates the social progress and the rise in standard of living. This does not mean, however, material production should be neglected; in contrast, it must give support to spiritual consumption. Accordingly, material growth must be in proportion with spiritual development.

As a matter of fact, in dealing with the problem of scarcity, it is not correct to state as some economists do that Buddhist approach is “to alter the nature and level of wants... St. Francis of Assisi and Buddhist monks shared a desire for a more meaningful life by reducing wants or desires for material possessions. In the secular, industrialized world, this approach is not often mentioned.”¹⁷

Nevertheless, the criticism is not ungrounded. Evidence for its justification can be found in the historical fact that for many centuries most of countries in Asia under influence of Buddhism failed to eradicate poverty and fell behind in comparison with the West. Buddhism, judged on the background of its assumedly pessimistic view of life, was likely to blame for the Asian backwardness.¹⁸ That “they can model their economic development plans in accordance with modern economics”¹⁹ is not apt to justify their failure, rather than to emphasize that “the

¹⁷ For example, R. Larry Reynolds: *Alternative Microeconomics*, Electronic Text; p. 14. For further quotation, L. W. Mises (*Human Action*, p. 880): “It is neither more nor less rational to aim at riches like Croesus than to aim at poverty like a Buddhist monk.”

¹⁸ Anyhow, Shinichi Inoue was able to prove the economic success under the reign of Emperor of Ancient India, and Prince Shotoku of Japan. Shinichi Inoue: *Putting Buddhism to Work*. A Book Review, Buddhnet Magazine Articles. http://www.buddhanet.net/mag_text.htm.

¹⁹ E. F. Schumacher: “Buddhist economics”, *Small is Beautiful*, HarperPerennial (1989), p.56.

destiny of modern civilization as developed by the white peoples in the last two hundred years is inseparably linked with the fate of economic science.”²⁰ Needless to say, that “economic science” is modelled on the frame of western mentality.

Notwithstanding the material achievement as currently seen in the West since the time of colonialism up to today antiterrorist war, the western civilization somehow proved its superiority over the eastern economic behavior. Its technological progress has improved the standard of living. However, this does not mean people are happier. Instead, the amazing achievement of science and technology is pushing human kind to the brink of mass destruction.²¹

V. PRODUCTION AND CONSUMPTION

To live means exist and become. Existence, firstly biological one on which mental structure operates, is sustained with external materials given by nature. It is due to the will for existence that urges living beings to act as to make a living. It is a chain of ever changing events, prone to change and become something other than its current state, for better or for worse. Being perpetually threatened by the danger inherent in surroundings, conscious of its power to act circumscribed by its own body, facing a scarcity

²⁰ L. W. Mises, *ibid.* p. 10.

²¹ It suffices in this consideration to quote Wickramasanghe: “Although advancement of technology and ensuing so called socio-economic progress has raised the level of material comforts to some, majority of the people, particularly living in the third world, have been overlooked. To some people life has become more difficult. Risk to life is getting more and more increasing day by day. Environment has been destroyed to the extent of making healthy living practically impossible. Wars and civil commotions are increasing than ever before.” http://www.appropriateeconomics.org/materials/people_friendly_economic_development.html.

of external factors on which its satisfaction depends, a living organism evolves into a structure suitable for accumulation of past events as food for will and thought to form the expectation of a better future, and to judge and make choice of what is good and helpful.

Dealing with an unknown and uncertain future, man proceeds to speculation, accumulating as much as possible whatsoever within his reach. Things to be stored for future use require a minimum quantity and preferable quality. Man is not content merely with gifts gratuitously dispensed by nature; he is apt to re-make them so that they could be suitable for his today consumption and accumulation for tomorrow. Thus, to live, in a sense, is to act. Action implies production.

Among other definitions of economics, I would like to refer to one that would seem fit for contemporary capitalism as it states “economics as a science that studies the production of wealth under a system of division of labor...”²² In this definition the importance is attached to the production of wealth, for wealth in the present context is the accumulation of all material goods produced by man’s labor capable of satisfying to some extent human needs. Moreover, it is wealth that enhances one’s position and authority in social relations.

In a Sutta,²³ it is stated that in ancient time, or in the era when people reach the legendary highest development, there were only three varieties of need: desire, hunger and old age. As time elapsed, when human society was getting into fierce conflict, more varieties of need appeared. This statement gives a general

²² George Reisman: *Capitalism* (online), p. 16.

²³ *Cakkavattī-suttam*, D.iii. 75: asītavassasahassāyukesu, bhikkhave, manussesu tayo ābādha bhavissanti, icchā, anasanaṃ, jarā.

view on the evolution of mankind, from the simple form of life to the complicated one. The notion of wealth is conceived as human beings are conscious of their existence as a self that acts as a master over its surroundings. According to the Esukārī-sutta,²⁴ in the time of Buddha there existed a classification of wealth under four categories with which social hierarchy was determined. Accordingly, a man's wealth was all he had in his possession; it is means by which he earned a living. This conception of wealth suggests the notions of production and consumption as are likely understood to some extent by modern economics. Nonetheless, Buddha promoted the supreme Law as the ultimate wealth that human being was recommended to seek. The Supreme Law thus mentioned consists of seven factors or constituents of wealth; they are faith, virtue, shame of sin, fear of sin, learning, generosity and wisdom,²⁵ of which the sixth, generosity or liberty, attained by generously giving up in practicing charity, implies the possession of material goods, for one would give up to others only what one, a wealthy man or instance, had in possession. Accordingly, these constituents of wealth should be regarded as factors of production of goods of highest quality. Nonetheless, most economic writers would be reluctant to approve such likely idealistic a definition of wealth, for in their assumption by wealth are meant "both real assets (a house, automobiles, television sets, and other durables) and financial assets (cash, savings accounts, stocks, bonds, insurance policies, pensions) that households own."²⁶

²⁴ M. ii, p. 180.

²⁵ *Saṅkhitadhana-sutta*, A.iv. p. 4: *saddhādhanaṃ, sīladhanaṃ, hirīdhanaṃ, ottappadhanaṃ, suta-dhanaṃ, cāgadhanaṃ, paññādhanaṃ*.

²⁶ Campbell R. McConnell & Stanley L. Brue: *Economics: Principles, Problems, and Policies*; 15th edition, p. 164. But George Reisman (*Capitalism*, p. 39f) excluded financial assets and related the meaning of wealth with goods.

In general, things, of which the causal connection with human needs is recognized and which men have power to direct to their satisfaction, are conceived as goods.²⁷ Goods thus characterized implies the meaning of wealth.

Suffice it to say in this implication of wealth that in the ordinary sense all human action is aimed at satisfying his wants and needs. In hope of reaching this end he has to gather all that are thought beneficial to him. They constitute his wealth. In other words, men make an effort and do labor to produce a variety of goods for current consumption and in expectation of a better future.

As we have seen, it is commonplace to distinguish between material goods that achieve one's worldly satisfactions and higher goods that serve as means of attainment of ideal satisfactions. Because economics deals with only things in this world, it follows as a logical consequence that only material consumption is concerned.

Buddha, in fact, never denied the need of material goods consumed as requisites for sustaining human biological existence that serves as a basis for higher development. In the Sutta of Debtlessness,²⁸ He recognizes four kinds of well-being: the enjoyment of having, the enjoyment of making use of wealth, the enjoyment of being debtless, and the enjoyment of being blameless. Here a man enjoys having righteous wealth righteously gained through his effort and labor; he enjoys rationally

²⁷ Purposefully I adopt Carl Menger's the general theory of good, in which he states "all four of the following prerequisites must be simultaneously present: 1. A human need. 2. Such properties as render the thing capable of being brought into a causal connection with the satisfaction of this need. 3. Human knowledge of this causal connection. 4. Command of the thing sufficient to direct it to the satisfaction of the need." (*Principles of Economics*, p. 51 f).

²⁸ *Ānanya-sutta*, A. ii. p. 69.

consuming and making merit righteous wealth righteously accumulated; he experiences joy to own no debt; and he experiences joy as thinking of the blamelessness of his actions performed with body, speech and thought.

In this passage, the conditions of well-being are by no means improved and increased merely by gaining and accumulating a quantity of wealth even though “righteously gained through one’s effort and labor.” Wealth is beneficial only if it brings men enjoyment and happiness with both material consumption and spiritual development.

In another Sutta,²⁹ once a man came to Buddha and asked for the teaching in compliance with which could live happily, in peace and prosperity in the very present life and in the future as well, those who were “householders, enjoying worldly pleasures, being in bondage to wives and children...” The Blessed One then offered him in the first place four conditions that lead to the present bliss. They were industry, protection, good friends and right livelihood. Industry means he makes a living in pursuing a career, and he is good at his occupation, practicing it assiduously, tirelessly. Wealth gained with such industry should be safely guarded in such way that it would not be taken away by thieves, destroyed by fire, swept away by flood, or going bankrupt with spoiled children. Had these two conditions been fulfilled, wealth would have been accumulated and increased only in a favorable environment, with good social relationship. In addition, at last, the household has to hold a balance between income and expenditure.

Thus, in brief, economical behavior is instructed. In production, industry or assiduity is emphasized. Exertion, energetic, industrious, assiduous (*virīya*, *uṭṭhāna*, *padhāna*, etc.), sometimes

²⁹ *Dīghajāṇusuttaṃ*, A. iv. 281-5.

can be understood as describing the same state of mind or consciousness, though their psychological activities are of a minor difference. However, in general, they often express the most important element in practice, namely vigilance (appamāda). Buddha said: “Vigilance is the way to Deathless. Indolence is the way to Death.”³⁰

Negligence, carelessness, indolence, and laziness: these are the inertia of mind or consciousness. It awakens in men a declination to work. Economists might just as well call it leisure versus labor. As it should be in this context to quote Mises³¹: “Leisure, other things being equal, preferred to travail.” That is, by nature men have an inclination to enjoy more time used for leisure. Working to him is a must only when he chooses to increase material goods to satisfy his wants and needs.

Nonetheless, strictly speaking, leisure is not negligence or laziness as it appears to be. As it is defined by economists, leisure is a category of consumer’s goods that can be measured in terms of units of time.³² As combined with consumption goods it forms a bundle for consumers to make choices; for leisure by this definition means any time spent not working in the labor market. Accordingly, as a worker tries to increase his income, in the case that other things are equal, i.e. other variables in the production function are held constant, he has to increase the expenditure of labor, that means he should reduce the time spent on leisure. Thus, labor is the opportunity cost of leisure.

³⁰ *Dhammapada*, verse 21.

³¹ L. W. Mises (*Human Action*, Scholar’s edition, p. 131-2).

³² Cf. Murray N. Rothbard (*Man, Economy, and State with Power and Market*, the Scholar’s edition, p. 44): “For almost all actors, consumer’s good, to be weighed in the balance against the prospect of acquiring other consumer’s goods, including possible satisfaction from the effort itself.”

With the aid of technological progress, today worker can rise the productivity of labor that yields higher wage rate without curtailing time for leisure. His standard of living is increased, and his income is maximized; he has both wealth and leisure to enjoy the pleasures of life. This is a feature of the modern civilization which is dubbed as that of material consumption worked out on the western model of economy.

It is, however, unjustified to blame the West for the unrest of the today world only on account of its material achievements; for the inclination to enjoying sensuous pleasures is inherent in every sentient being. The satisfaction of it should first be sought in the material factors that constitute physical food as stated in the doctrine of nutriment. Hankering after sensuous pleasures keeps living beings on the track of carnal appeal, incessantly seeking for material objects to gratify the demanding body. In a Sutta,³³ Buddha likened material consumption to the child-eating of a couple. Once a couple bringing with their only son crossed a desert. Halfway through, their travel rations ran out, and they were driven to consent to kill and sparingly eat the only son. As they were eating their only son, they lamented over him. The simile reveals the marginal utility in material consumption. Things, like physical food, here composed of material elements, are supposedly needed for the removal of a human being's hunger or thirst, his felt uneasiness. In proceeding with consumption of one kind of subjectively homogenous food, as one more unit is added, the marginal utility of good consumed is diminished; up to a point, as for the last unit, the marginal utility is negative and no more good consumed is needed. However, this does not mean the saturation of material enjoyment is reached. Man's longing for

³³ *Puttamamsūpama-sutta*, S. 12. 63 (ii. p. 98).

sensuous pleasures is never satiated. As a rule, the total utility of a good consumed is treated with its quantitateness; but to a consumer its qualitateness – hence its subjectivity, should not be neglected. Time of consumption is as well a factor that affects the change in the total utility. One more unit of time augmented lessens the favor with enjoyment. A substitution of daily disk is desirable. The fact is that as the supply of one thing is full while desire for enjoying it remains insatiable, another is appealed for substitution.

Economists are normally concerned with the problem of overproduction – whether it is relative and causes depression, but they have paid no attention to the problem of overconsumption. The effect we call over-consumption could be compared to people, albeit being full, continuing to eat excessively to their obesity.

Buddha recognises four requisites: food, clothing, housing, and medicine. They are of material elements and classified under physical nutriment. The need for them is not unlimited, but the want or desire for their enjoyment is somewhat unconstrained. Almost all-human production is concentrated on the productivity of material goods. Economic growth is exclusively based on the quantity of goods and services that have been produced for the sake of the satisfaction of material consumption. Any incentive that encourages consumption, thus makes increase in quantity of demand.

This concentration on material production and consumption, lacking other kinds of nutriment – that we call mental or spiritual ones – needed for an ultimate evolution of mankind, has caused the disparity between bodily and mental growth. Today with the wonderful progress of science, and somewhat miraculous accomplishment of technology, people know a lot of how matter

works, yet their knowledge of how mental structure is composed and which kind of food is to be taken, is lamentably narrow. Dietetics would advise to people as to what to be eaten is beneficial to health and against what is noxious, but for mental health, little is warned against detriment. Adultery, rape, drug traffic, violence, a myriad of social disorders; all these symptoms of social obesity are in fact the outcome of the disparity of economic development.

Economic growth of the world today has risen the standard of living of mankind in general to a considerable level. Nonetheless, the overproduction and overconsumption entail the inevitable inequality in the distribution of wealth on the world scale. The cause and effect of this mal-distribution has been much studied and analysed among economists, and I suppose that I have no special contribution to the estimation. Nonetheless, it is advisable in this concern to make some references to the Buddha's instructions on the current issue.

Once,³⁴ Buddha gave householder Anāthapiṇḍika instruction on five conditions to accumulate wealth:

1. The householder, using the wealth righteously earned through his effort and labor, enjoys himself with pleasure, benefits his parents and family, living rightly with pleasures.
2. He benefits his friends and associates from wealth that has been righteously accumulated.
3. He keeps safe the wealth that has been honestly gathered, warding off from fire, flood, thieves, from being dissipated by depraved heirs, and confiscated by the king.

³⁴ *Ādiyasutta*, A. iii. p. 45.

4. Using his righteous wealth, he performs five oblations: oblation to relatives, to guests, to the dead, to the king (taxation), and to gods.

5 Using his righteous wealth, he accumulates merits for the future life by giving to priests, to charity.

In another Sutta,³⁵ Buddha instructed a young householder to rationally optimize his income by dividing it into four portions: One portion used for his wants; two portions spent on business,³⁶ and the fourth kept away for times of need.³⁷ In more details as stated in the corresponding Sutta translated in Chinese Āgamas,³⁸ two additional portions are added: one for building shrines and the sixth for construction of monasteries.

It is interesting to take notice in the Chinese translation of Āgama in which the role of god worshipping shrines and monasteries in Ancient India is to be matched with today's economical and social institutions. They do not imply the meaning of religion as we understand nowadays. Monasteries at the time of Buddha were converted almost pleasure-grounds or parks originally owned by kings or queens, or nobles, or the wealthy; later they were dedicated to religious or sectarian groups for their preaching and practicing. Religious or doctrinal debates sometimes took place among current sects involving Buddhism. At those places, not only were religious dogmas taught but many other branches of knowledge also. Oftentimes, subjects chatted about among

³⁵ *Sīgalovāda-sutta*, D.iii. p. 188.

³⁶ In Chinses translation of *Āgama* (Taisho 1, No 1, p. 72b.), these include the investments in agriculture and business.

³⁷ *ibid.*: *ekena bhoge bhuñjeyya, dvīhi kammaṃ payojaye; catutthañca nidhāpeyya*. By commentary: *dvīhi kammaṃ payojayeti: dvīhi koṭṭhāsehi kasivāñijjādikammaṃ payojeyya*. DA. iii. 951.

³⁸ Taisho 1, No 1, p. 72b.

different communions were denounced in Buddhist canon as futile, useless, or a mere waste of time.³⁹ Generally speaking, their roles were kind of cultural and educational establishments where new thoughts and even technological knowledge were from their spread and transmitted. The dedication to religious purposes of a portion of the disposal income of a household as instructed by Buddha is to be taken as a contribution to the cultural and educational activities, kind of an investment in human capital.

VI. CONCLUSION

So far we have dealt with some aspects that can be considered as the Buddhist foundation of economics. There are many left to be discussed. Generally speaking, writings concerning the problem were mostly focused on the moral issues and blamed for the situation of the world today.

Many writers on Buddhist economics criticise Adam Smith for his theorem of the “invisible hand” according to which if individual behaves on the basis his own interest then social benefits will be promoted. To some extent, this is not a normative theory, but a positive one.

The fact that cannot be denied is that this self-interest, or more exactly selfishness, has been the motive for the economic growth that has been longed for by almost countries outside Europe and her scions. As Smith may have affirmed, had individual’s self-interest not been motivated, no economic development would be made. It is accepted in the theory of general equilibrium that competitive markets are adjusted among themselves under the effect of the interaction between buyers and sellers, households

³⁹ These were considered as *tiracchāna-vijjā*, pseudo-science, usually understood as science of magic. Cf. D. i. p. 9 ff

and firms. The interaction is brought about as partners in competitive markets are trying to do the best, to gain the most profit they can.

In order to have a closer look at the picture, let's put the situation into Keynes's words: "It does not count the cost of the struggle, but looks only to the benefits of the final result which are assumed to be permanent. The object of life being to crop the leaves off the branches up to the greatest possible height, the likeliest way of achieving this end is to leave the giraffes with the longest necks to starve out those whose necks are shorter."⁴⁰ As a logical consequence, it is needless to say about the outcome of this pattern of competitive economy that it on one hand motivates craving for profit as incentive for material achievement by means of which people's standard of living has been considerably improved – despite the unjust distribution of wealth, and on the other hand it entices humans to manufacture unimaginably lethal weapons and innumerable apparatuses of exploitation and oppression.

Thus, the root causes of economic growth, for better or worse as seen today, are entangled with greed, hate and delusion. The elimination of these three poisons is the ultimate goal of Buddhist life. Nonetheless, selfishness associated with evil root-causes as revealed in the profit maximization, if Buddhist psychological attitude is to be taken, is the driving force of every human action. Based on the doctrine of nutriment, as the biological body keeps subsisting even after the saint has attained the state of destroying the evil root-causes, four kinds of food remain required until the saint enters Nirvana as the body composed of five aggregates comes to a total disintegration. In this perspective, a certain

⁴⁰ John Maynard Keynes: *The End of the Laissez-faire*, 1926.

economic system still exists as to supply him the requisites. But Buddha never taught anything that goes far beyond the reach of human capacity. To those who choose to follow the path that leads to the ultimate liberation, to the attainment of Nirvana, He instructs the practice of the absolute renunciation of worldly pleasures. To those who are bound up with sense pleasures, He gives the teaching of mundane life so that they might live in peace and happiness in the very present life, as well as in the future. The teaching for the latter is simple: generosity and virtue. Generosity here consists of offering to monks and giving to the poor. To be able to practice generosity, he must possess a certain amount of wealth.

Thus, economic behavior of a lay Buddhist is a purposeful action aimed at gathering tangible wealth for material consumption and accumulating merits for the future life. Merit by canonical definition is profitable deeds that are good for the actor himself and for others in the present as well as in the future. In relation to this purposeful action, the ground for increase in wealth of a lay Buddhist is said to be comprised of ten items: land, capital, children, servants, cattle, faith, virtue, learning, giving and wisdom.⁴¹ Accordingly, conditions for economic growth must be a balance of material consumption and spiritual development.

Nonetheless, Buddhist economics, if any, is feasible only on the condition that an individual's goal in this life must be established and his deeds are directed with virtue; no matter if the theory of selfishness or profit motive is in question. In this respect, the Buddha's teaching related to the right livelihood⁴² is expected to

⁴¹ Vaddhi-sutta, A. v. p. 137.

⁴² E. F. Schumacher (*Small is Beautiful*, Harper Perennial): "Right Livelihood is one of the requirement of the Buddha's Noble Eightfold Path. It is clear,

contribute a good deal of leading principles for economic studies.□

T. S.

LA VOIE DE L'ÉVEIL



Từ Lô cherchait l'Éveil:

久混凡塵未識金 不智何處是真心
愿垂指的開方便 了見如如斷苦尋

Je vis péniblement depuis longtemps dans ce monde de poussières sans discerner ce qui est de l'or. Je ne sais pas où se trouve le pur esprit. Je désire vraiment qu'un enseignement me montre le but et me révèle les moyens de l'atteindre, Pour voir clairement la vraie nature des choses et la fin de la souffrance.

Le maître Trí Huyền lui répondit:

玉理秘聲演妙音 個中滿目露禪心
河沙境是菩提道 擬向菩提隔萬尋

Le son mystérieux émanant du jade propage une musique merveilleuse, C'est en elle que se produit l'intuition. La voie de l'éveil est dans chaque grain de sable du fleuve, Mais si on veut parvenir à cet éveil, il faut dix mille pas.

[*Un Livre des Moines Bouddhistes dans le Vietnam d'Autrefois*, Aquilon, Paris 2005.]

therefore, that there must be such a thing as Buddhist economics." Statement is much quoted as Buddhist economics is dealt with.